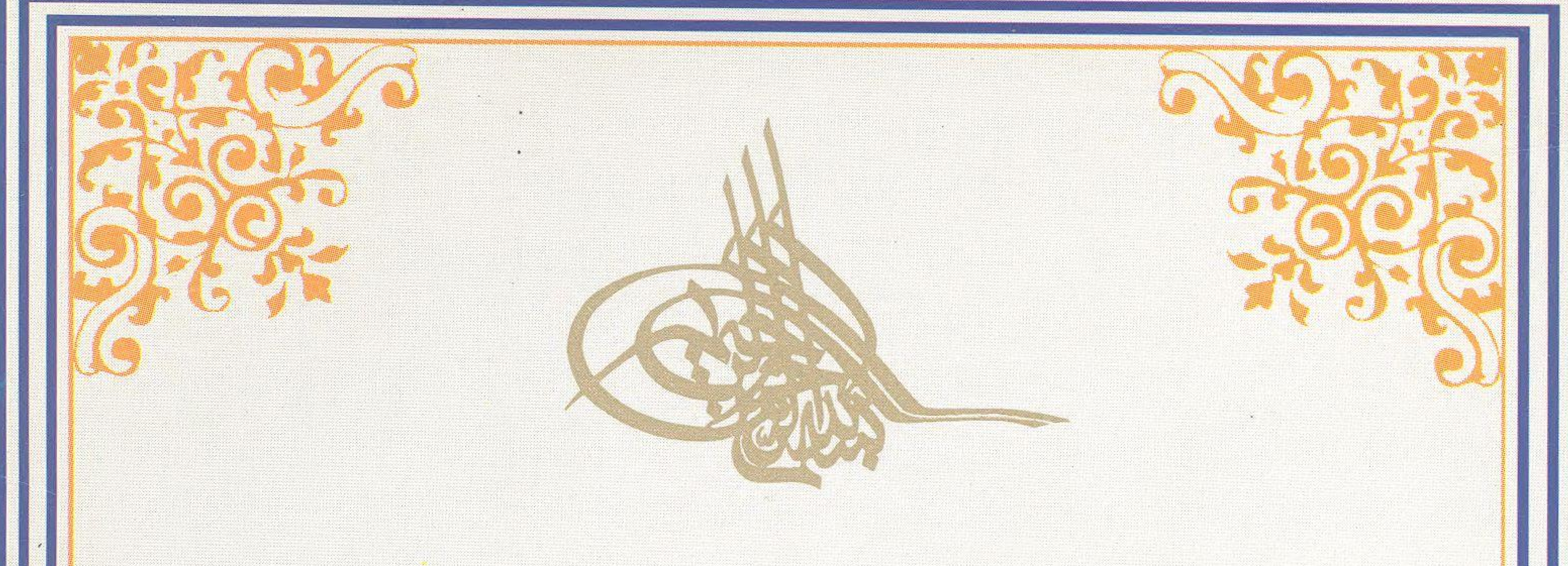


المسلم المعاصر

فى هذا العدد

- الإسلام و عالمية حقوق الإنسان .
- الاستشراق .
- الخطاب التربوى الإسلامى فى مصر إلى أين .
- المماثلة و المقابلة .
- المادية و موت الإنسان .



العدد : (٧٩) ـ السنة العشرون

رجب ـ شعبان ـ رمضان ١٤١٦هـ

فبراير ـ مارس ـ إبريل ١٩٩٦م

الموزعون المعتمدون لمجلة المسلم المعاصر

- **المعهد العالمى للفكر الإسلامى**

  ٢٦ ب الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة .

- **المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع**

  بيروت - الحمراء - شارع أميل اده - بناية سلام .

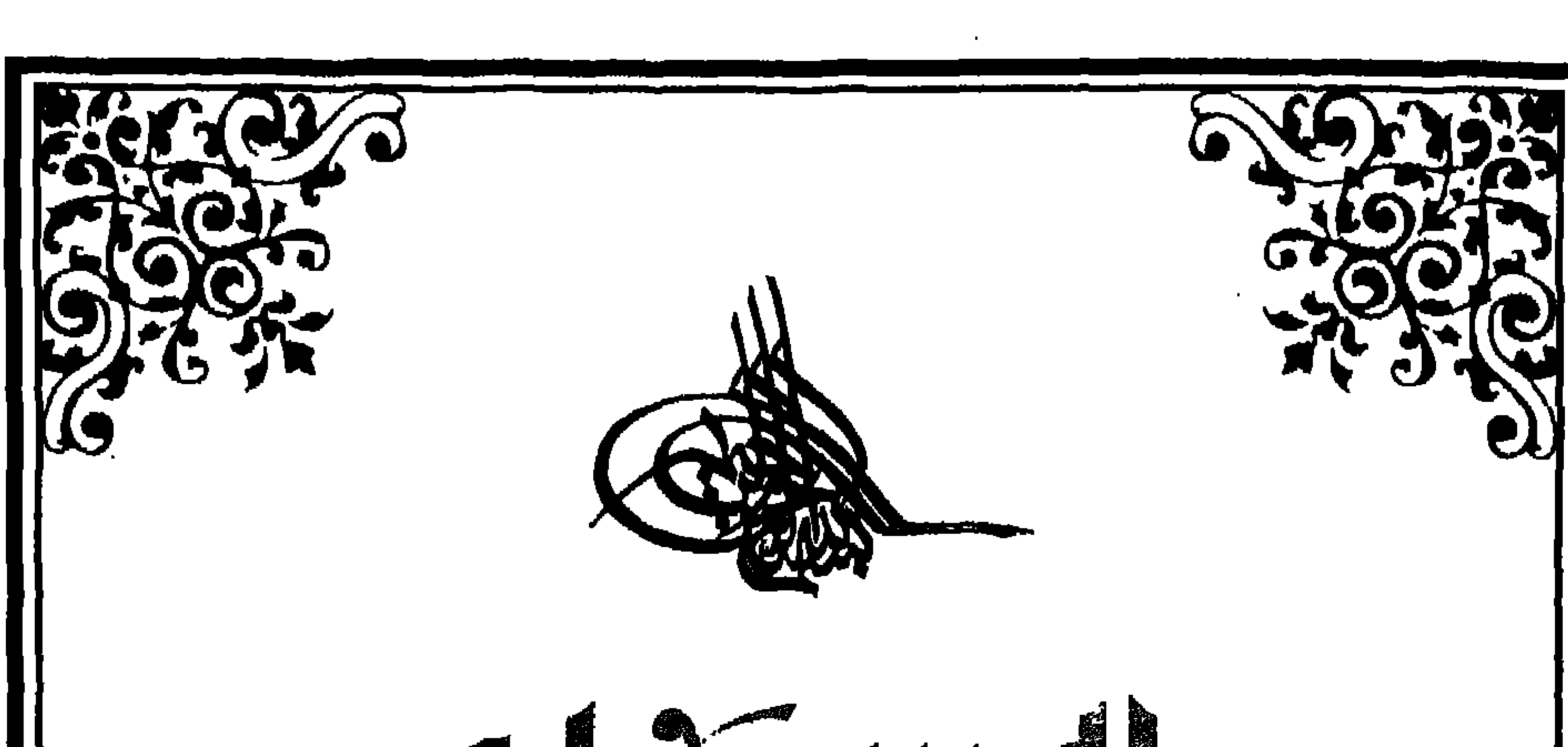
  هاتف :٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦ .

- **دار الثقافة - قطر**

  ص . ب : ٨١٥٠ الدوحة - قطر .

- **دار البحوث العلمية - الكويت**

  ص . ب : ٢٨٥٧ الصفاة - الكويت .



المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الإجتهاد المعاصر فى ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

مؤسسة المسلم المعاصر



صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسئول

الدكتور جمال الدين عطية





العدد (٧٩) السنة العشرون
رجب - شعبان - رمضان ١٤١٦هـ
فبراير - مارس - إبريل ١٩٩٦م

(*) رتبت الأسماء ألفبائيا .

قواعد النشر في المجلة

١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة :
الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاضرة هما مجال الحركة الإسلامية ، ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ - يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ - تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشارى المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكَمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكَمين .

٥ - ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ - الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أى لغة أخرى ، بدون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويـــــات



الإسلام وعالمية حقوق الإنسان

دكتور/ جمال الدين عطية

لكل حضارة إنسانية، ولكل نظام قانوني مدخله الذى يحدد فلسفته ويوضح تسلسل أفكاره، وإطاره المرجعى الذى يجمع شتات الجزئيات فى خط واضح المعالم، وإن كانت كل محاولة للتنظير من هذا القبيل لا تخلو من مجازفة خروج بعض الجزئيات عن الخط العام.

أ- ومفتاح موضوع حقوق الإنسان في الإسلام هو مبدأ الكرامة الإنسانية الذى قرره القرآن والسنة:

- والكرامة الإنسانية نعمة من الله للإنسان يستحق عليها الشكر، وشكرها يكون بحسن استخدامها بعد حسن فهمها.

- إن الله كرم الإنسان بوصفه إنساناً بصرف النظر عن عنصره أو ديانته، وأسلوب القرآن فى تناول هذا الموضوع صريحة فى هذا المعنى، فهى لا تتحدث عن العرب أو المسلمين أو الذين آمنوا وإنما تتحدث عن الإنسان، عن بنى آدم: **﴿لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم﴾**، [التين: ٤].

﴿يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم الذى خلقك فسواك فعدلك فى أى صورة ما شاء ركبك﴾ [الانفطار: ٦-٨].

﴿خلق السموات والأرض بالحق وصوركم فأحسن صوركم وإليه المصير﴾ [التغابن: ٣].

﴿خلق الإنسان، علمه البيان﴾ [الرحمن: ٣-٤].

﴿ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾ [الإسراء: ٧٠].

آيات القرآن كثيرة فى هذا المعنى، وأحاديث الرسول كذلك وأفعاله، ونكتفى هنا بالإشارة إلى واقعتين لهما دلالة واضحة فى الموضوع، فقد رُوى أن أبا ذر قال: ساببت رجلاً فعيرته بأمه، فقال لى النبى يا أبا ذر أعيرته بأمه إنك امرؤ فيك جاهلية.. "مسلم: إيمان ٣٨، البخارى: إيمان ٢٢، عتق ١٥".

والواقعة الثانية: حين مرت به جنازة فقام، فقيل: إنه يهودى، فقال: أليست نفساً؟ "البخارى: جنائز ٥٠، مسلم: جنائز ٨١".

- ولقد أكدت النصوص القرآنية على مظاهر التكريم التى نوجزها فيما يلى:

أولاً: النواحى المادية الخاصة باعتدال قامة الإنسان، وبرقى أجهزة الجسم المختلفة ووظائفها المعقدة.

ثانياً: النواحى المعنوية الخاصة بقدراته من حيث التمييز والتذكر والتصور والتفكر وباقى وظائف العقل، ومن حيث العواطف المختلفة.

ثالثاً: المرتبة التى رفع الله إليها الإنسان وميزه على المخلوقات الأخرى، من حيث جعله خليفة فى الأرض، ومن حيث تسخير ما فى السموات وما فى الأرض له.

رابعاً: الأمانة التى حملها الإنسان والمتمثلة فى عنصر الاختيار المبنى على حرية الإرادة والتى هى شرط التكليف والمسئولية عن تصرفات الإنسان فى هذه الحياة.

ب- ويتصل بمبدأ كرامة الإنسان بوصفه إنساناً مبدأ آخر هو أن الناس جميعاً أمةٌ واحدة: ربهم واحد، وأصلهم واحد: **﴿ياأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء..﴾** [النساء: ١].

- واختلاف اللغات والألوان ليس مانعاً من وحدة الإنسانية، بل هو آية من آيات الله كى يتعارف الناس ويتعاونوا رغم تنوعهم: **﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن فى ذلك لآيات للعالمين﴾** [الروم: ٢٢].

﴿ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ [الحجرات: ١٣].

- والتعارف والتعاون ضرورة لبقاء جنس الإنسان لأن الله وزع أنواع

الخيرات فى أقاليم الأرض ونبه إلى أنه خلقها للناس جميعاً:

﴿هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً﴾ [البقرة: ٢٩].

وحث على البحث عنها: **﴿هو الذى جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه﴾** [الملك: ١٥].

مما يجعل تبادل المنافع ومنع الاحتكار أصلين من أصول نظرة الإسلام إلى الاقتصاد العالمى.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن الإسلام حارب التفرقة فى المعاملة بسبب اختلاف الألوان والأجناس، كما حارب العصبية الوطنية والقومية.

من قاتل تحت راية عمية (أي مجهولة) يدعو إلى عصبية أو يغضب لعصبية فقتلته جاهلية. (النسائى: تحريم ٢٨).

واعتبر العروبة ثقافة لا قومية: إنما العربية باللسان، فمن تكلم العربية فهو عربى.

وإذا انهدم التمييز العنصرى والعصبية القومية انهدم أساس الاستغلال والاستعمار.

جـ- نأتى بعد ذلك إلى بيان مدخل آخر هام من مداخل حقوق الإنسان فى الإسلام، وهو ارتباط الحقوق بالواجبات، فما من حق إلا ويقابله واجب، والتركيز على بيان الحقوق، دون ترتيب كيفية أداء الواجبات التى تقابلها يؤدى إلى خلق الإنسان المدلل الذى لا يفكر إلا فى حقوقه وينفر من أى تذكير بواجباته ومسئولياته التى بدون أدائها لن يصل أحد إلى حقوقه، ومع استمرار المطالبة بالحقوق دون أداء الواجبات يتحول الأمر إلى صراع يهدم المجتمع بدلاً من التعاون على أداء الواجبات واستيفاء الحقوق فى يسر وسلام. وهذا هو المدخل الذى اختاره الإسلام: لقد شدد على أداء الواجبات، وجعل بعضها فردية وبعضها جماعية تضامنية، وأضاف إلى صفتها الدنيوية التى يترتب على إهمالها جزاء دنيوى- صفة دينية يترتب على إهمالها جزاء أخروى، كما يترتب على أدائها ثواب أخروى كذلك.

ومن هنا يجد الباحث عن حقوق الإنسان فى الإسلام من الناحية النظرية بغيته فى بابين من أبواب أصول الفقه أحدهما عن الحقوق، والتى تصنفها المراجع التقليدية إلى حقوق الفرد وحقوق المجتمع (وتسمى الأخيرة حقوق الله تعظيماً لها) ، والثانى عن الواجبات، والتى تصنفها المراجع التقليدية كذلك إلى واجبات فردية وواجبات جماعية تضامنية (فروض كفاية).

د- أما الباحث عن حقوق الإنسان فى الإسلام من الناحية التطبيقية فلا يجدها مجموعة فى بيان أو ميثاق وإنما يجدها منبثة فى كافة فروع القانون الإسلامى حيث يكون تفصيل الحق وضمانات تطبيقه، إذ لا جدوى من إعلان مبادئ عامة فى صدر الدستور أو فى مواثيق دولية إذا لم تكن مرعية فى القوانين واللوائح، فعلى سبيل المثال لا يكفى النص فى الدستور على حرية الرأى وحرية الاجتماع وحرية الصحافة إذا كانت القوانين تشترط صدور رخصة حكومية قبل إصدار الصحيفة وتعتبر اجتماع أكثر من أربعة أشخاص دون إذن السلطات جريمة وتبيح تقديم صاحب الرأى المعارض للسلطة إلى المحاكم العسكرية بتهمة محاولة قلب نظام الحكم أو الإرهاب أو غير ذلك من الممارسات، ناهيك عن فرض حالة الطوارئ ووجود حاكم عسكرى ومحاكم عسكرية للمدنيين لعشرات السنين.

هـ- ولا يعنى هذا الغض من أهمية النص على مبادئ حقوق الإنسان فى الدستور وفى المواثيق الدولية إذ يضعها هذا النص فى مرتبة أعلى من القوانين بشرط ألا يحوى النص إحالة أو تفويضاً إلى القانون بما يسمح بإهدار المبدأ بدلاً من حمايته وضمان تطبيقه، وبشرط وجود محكمة دستورية ترعى احترام تدرج القواعد القانونية.

و- وجدير بالذكر أن من مزايا النص فى دساتير البلاد الإسلامية على اعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع ضمان احترام القانون -بل والدستور نفسه فى رأى من يرى أن حقوق الإنسان أعلى مرتبة من الدستور- لنصوص القرآن والسنة التى نص الكثير منها على حقوق الإنسان.

مما سبق يتبين الأهمية التى يوليها الإسلام لحقوق الإنسان.

وهنا يأتى التساؤل عن مكان الإسلام فى منظومة حقوق الإنسان هل يكون فى البلاد الإسلامية هو مصدر هذه الحقوق، أم تكون المواثيق الدولية هى المصدر ويقف دور الإسلام على كونه رافداً داعماً لهذه الحقوق؟

وللرد على هذا التساؤل عدة جوانب نتناولها تباعاً:

أ- أول جانب جدير بالدراسة هو العلاقة بين عالمية حقوق الإنسان وخصوصيات كل حضارة وكل نظام قانونى منبثق عن هذه الحضارة.

لقد كثر الحديث عن عالمية حقوق الإنسان منذ الإعلان العالمى سنة ١٩٤٨م.

١- والأمر الجديد بالتقدير في هذا الإعلان هو تعبيره عن اتجاه المجتمع الدولي إلى اعتبار مسألة حقوق الإنسان همًّا دوليًّا وليس مجرد مسألة داخلية تحتمي فيه كل دولة بمبدأ السيادة، ومن المهم هنا أن نوضح أن الإسلام الذى حرم العدوان قبل ميثاق بريان- كيلوج ١٩٢٨م بثلاثة عشر قرناً ونصفٍ أباح اللجوء إلى القتال في حالتين: أحدهما حالة الدفاع الشرعي الفردي والجماعي، والثانية ما يسمى: بحماية الدعوة أي لضمان حرية الفكر والعقيدة حيث أباح إزالة السلطة التي تنتهك هذه الحرية، وهذا هو نفس ما نسميه الآن الحماية الدولية لحقوق الإنسان، وهو الأمر الجديد حقًّا بالتقدير، والذى يعبر عن بداية مرحلة هامة في مسيرة هذه القضية.

٢- أما الأمر الثاني في إعلان ١٩٤٨م فهو تعداد مفردات حقوق الإنسان، والذى كما نعلم جميعاً لم يحظ مستواه ولا آليات تطبيقه برضاء الدول الأوروبية فأصدرت الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان سنة ١٩٥٠م، الأمر الذى نبه المنظمة الدولية إلى استكمال وثيقتها فأصدرت سنة ١٩٦٦م الميثاقين الخاصين بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وبالحقوق المدنية والسياسية والبروتوكول الاختياري، ثم تتالت الجهود وتعددت المواثيق المتخصصة لحقوق المرأة والطفل وغيرهما حتى إعلان فيينا سنة ١٩٩٣م، وفي هذا السياق يأتي إعلان القاهرة سنة ١٩٩٠م حول حقوق الإنسان في الإسلام- الصادر عن منظمة المؤتمر الإسلامي التي تضم ٤٥ دولة إسلامية- ليطرح التساؤل: هل يراد لمفردات حقوق الإنسان أن تكون عالمية، وما هو المنهج الواجب الاتباع للوصول إلى العالمية.

٣- أما عن عالمية حقوق الإنسان من حيث المبدأ فأمر لا مجال لمناقشته إذا أردنا تعاوناً دوليًّا لضمان احترام حقوق الإنسان، ولكن ما ينبغي مناقشته هو مفردات حقوق الإنسان التي يراد لها أن تكون عالمية: هل هي القاسم المشترك المتفق عليه بين الجميع، وبالضرورة يمثل الحد الأدنى بين الأمم، أم هو القيم الجوهرية الأساسية التي تؤكد أننا مجتمع إنساني واحد؟ لقد وضع الأمين العام للأمم المتحدة المسألة بهذه الصورة في كلمته الافتتاحية لمؤتمر فيينا ١٩٩٣م، ولكنه لم يبين لنا من الذى يحدد هذه المفردات:

- إذا أخذنا بالبديل الأول وهو القاسم المشترك المتفق عليه، فسنجد

أنفسنا أمام نفس الآلية الخاصة بتحديد المبادئ العامة المتفق عليها بين الأمم المتمدنة، والمنصوص عليها فى المادة ٣٨ من النظام الأساسى لمحكمة العدل الدولية كأحد مصادر القانون الدولى، ويلزمنا حينئذ الكثير من العمل المقارن فى النظم القانونية الكبرى للوصول إلى هذا القاسم المشترك.

أما إذا أخذنا بالبديل الثانى وهو ما يبدو أن الأمين العام يفضله فسوف نظل ندور فى حلقة مفرغة من توصيات وقرارت المؤتمرات ومن العديد من المواثيق والمنظمات والمراكز والمكاتب واللجان دون أن نجد صدى فعليًّا على أرض الواقع سوى العديد من تحفظات الدول على هذه الوثائق، والتى إن دلت على شئ فإنما تدل على أن هذه الوثائق لا تعكس الاقتناع الجماعى للمجتمع الدولى، وهذا ما يرجح الفكرة السائدة من أن هذه الوثائق تعكس التصور الغربى لهذه القيم والذى يراد له أن يصبح التصور العالمى لها.

قد يقال إن هذه الوثائق أُعدت بواسطة ممثلين لمختلف الدول، ولكن تجربة مؤتمر السكان بالقاهرة ١٩٩٤م ومؤتمر المرأة فى بكين ١٩٩٥م قد أوضحت أن مندوبى دول العالم الثالث بعضهم من النخبة التى درست فى الغرب، وأصبحت تمثل وجهة نظره أكثر مما تمثل وجهة نظر شعوبها، والبعض الآخر من البيروقراط الذين لا يهمهم فى أى اتجاه تسير الأمور، فلما شاركت مؤسسات هذه الدول الحكومية منها والشعبية فى هذين المؤتمرين تغير الموقف وتبين أن ربان السفينة لا يسير وفق رغبة ركابها.

٤- هناك لا شك أمور كثيرة متفق عليها بين مختلف الحضارات، ولكن هناك كذلك أمور تختلف نظرة الحضارات إليها، وليس مطلوباً أن نزيل الفوارق بين الحضارات وأن نجعل العالم كله حضارة واحدة. تلك قضية ليس هنا مجال بحثها، والذى يهمنى توضيحه هو أن خصوصية الحضارات والمحافظة على تميزها وتنوعها لا تعوق مسألة العالمية، وإنما تفرض أسلوباً خاصًّا فى التوصل إليها. وسأضرب مثالين: أحدهما عن موضوع التبنى والذى لا تجد الحضارة الغربية بأساً به، ولكن الشريعة الإسلامية تمنع انتساب الإنسان إلى غير أبويه، ولا يعنى هذا عدم اهتمام الشريعة الإسلامية بالعناية بالأطفال اللقطاء أو ذوى الظروف الصعبة، بل بالعكس هى توليهم عناية خاصة بما فى ذلك توفير الجو الأسرى لهم، فلماذا لا

تكون القيمة المتفق عليها وهى رعاية هؤلاء الأطفال وتوفير الجو الأسرى لهم هى ما ينص عليه فى الوثيقة الدولية ويترك لكل حضارة أن تنفذ ذلك وفقاً لمفاهيمها؟

مثال آخر: عقوبة الإعدام والتى ترى شريحة كبيرة من الدول الغربية إلغائها، بينما تحرص على بقائها شريحة أخرى بعضها من الدول الغربية ذاتها، لماذا لا يكون القدر المتفق عليه وهو الغاء عقوبة الإعدام فى الجرائم السياسية هو ما ينص عليه وتترك باقى الحالات لكل نظام قانونى يعالجها وفقاً لمفاهيمه؟

٥- إن مفهومى الديمقراطية والتعددية لم يعوقا الدول الأوروبية عن مسيرتها نحو الوحدة، كما أن الحرص على الوحدة الأوروبية لم يعصف بالتعددية، ورغم وحدة المفاهيم الحضارية الغربية إلا أن انتماء الدول الأوروبية إلى ثلاثة أنظمة قانونية: الجرمانية واللاتينية والانجلوسكسونية، اقتضى ألا تفكر فى توحيد نظمها القانونية، وكل ما توصلوا إليه هو إصدار توجيهات Directives بالمبادئ العامة التى ينبغى مراعاتها تاركين لكل دولة المرونة الكافية لتعديل نظامها وفقاً لهذه التوجيهات. والولايات المتحدة الأمريكية التى تضم خمسين ولاية ما زالت تحتفظ كل منها بنظامها القانونى: البعض ألغى عقوبة الإعدام والبعض حافظ عليها، البعض حرم الخمر والبعض أباحها، البعض أباح الطلاق لأتفه الأسباب والبعض ما زال يتشدد فى أسباب الطلاق، فالتعددية قائمة وهم حريصون عليها رغم أنهم يُكونون دولة واحدة. لماذا لا نستفيد من هذه التجارب عند معالجة موضوع حقوق الإنسان فنجمع بين عالمية مستوى معين ومفردات معينة وبين الحفاظ على خصوصية كل حضارة وكل ثقافة فى تناول باقى المستويات وباقى المفردات؟

٦- خلاصة ما أريد أن أقوله فى هذا الموضوع هو ضرورة التعاون الدولى فى الأمور المتفق عليها، وأن تعالج الأمور المختلف عليها بصورة أكثر تجريداً بأن ينص على الاعتبارات المشتركة فيها وتترك التطبيقات والتفصيلات المختلف عليها.

ب- إن اتباع هذا الأسلوب سوف يحفظ لكل نظام قانونى نسيجه المتكامل الذى يتقبل فيه الجديد من الصور التى تناسبه ويرفض الصور التى لا تناسبه، ويظل محتفظاً بحيويته وقدرته على القيام بالدور المرجعى، حيث يسد الفراغ التشريعى وفقاً لآلياته فى الاستنباط والإحالة، وحيث يفسر النصوص وفقاً

لمناهجه فى التفسير، وحيث يسهم بآلياته الخاصة فى بلورة حقوق جديدة قد يتقبلها المجتمع الدولى ويثرى بها قائمة مفردات حقوق الإنسان التى يتولى رعايتها وحمايتها.

ولا يتسع المجال هنا لسرد الأمثلة من الشريعة الإسلامية، ولكن لا بأس من الإشارة إلى نفقة الأقارب وحقوق الجار وحقوق الصحبة وحقوق الضيف وحقوق الطريق وحقوق الخادم وحقوق الموظف، والقائمة لا تنتهى.

جـ- وأخيراً لابد من التأكيد ونحن بصدد بيان أهمية المحافظة على مرجعية الشريعة الإسلامية كأحد النظم القانونية العالمية- على بيان خاصتها الدينية حيث تُؤدَّى الكثير من الحقوق بوازع دينى أى بهدف الثواب الأُخروى دون أن يقابلها أى مقابل دنيوى، ولهذا الأمر أهمية مزدوجة: فهو من ناحية يسهل أداء الحقوق بصورة سمحة كريمة دون اللجوء إلى المطالبة بها والصراع حولها، ويحفظ بذلك ترابط المجتمع وأمنه، وهو من ناحية أخرى يخفف من النزعة المادية التى طغت على كل مظاهر الحياة الحديثة فأفسدت النفوس ولوثت العلاقات الاجتماعية.

○ ○ ○



الاستشـــــراق

دكتور/ عماد الدين خليل (*)

كتب الكثير عن "الاستشراق" منهجاً وفكراً، وثمة في هذا الكثير سياقان أغلب الظن أنهما انحسرا- لحسن الحظ- في حيز محدود.

السياق الأول: يتمثل في الرفض المقفل لمعطيات الحركة الاستشراقية كافة.

والسياق الثاني: يتمثل في التقبل المستسلم لهذه المعطيات.

والمنهج العدل يمضي لكي يتعامل مع المادة الاستشراقية دون أن يتقبلها بالكلية أو يلغيها من الحساب، فعن طريق التبصر الواعي بهذه المادة، وفي ضوء التمحيص العلمي المتأني الدقيق يمكن أن يتحقق الأخذ والرفض. فهذه المادة تقوم على اثنتين: أولاهما: "المنهج" كأداة عمل، وثانيتهما: "الموضوع" الذى يتمخض عن اعتماد هذه الأداة في هذا الحقل أو ذاك من حقول المعرفة التاريخية.

وستكون مناقشة "الموضوع" الذى يتمثل بحشود كبيرة من البحوث والمؤلفات الاستشراقية في هذا الجانب أو ذاك من التاريخ والحضارة الإسلامية ضرباً في غير هدف، أو في الأقل، جهداً منقوصاً إن لم تسبقه محاولة التعرف على المنهج الذى تتولد عنه هذه البحوث والدراسات، وفق هذه الصيغة أو تلك، مما قد يخدم الحقيقة العلمية حيناً، وقد يصدمها حيناً آخر.

إن السيطرة على الحالة المرضية في

(*) أستاذ التاريخ الإسلامي ومناهج البحث بجامعة الموصل.

ميدان الطب لا تمضى إلى حصر الأعراض قبل أن تسعى للكشف عن الأسباب، ها هنا أيضاً ليس بمقدور باحث أن يصدر تقويماً دقيقاً للمعطى الاستشراقى مالم يعرف، أولاً، خصائص المنهج الذى يصبغه ويشكله.

وهذا يقودنا إلى ملاحظة أخرى قد تأخذ طابع التساؤل عما إذا كان هناك منهج استشراقى أم مناهج شتى؟

والراجح أن الجواب سيختلف باختلاف المنظور. فإذا نظرنا إلى المادة الاستشراقية باعتبارها تعاملاً رؤيوياً غربياً مع الشرق الإسلامي، قلنا بأن هناك منهجاً استشراقياً واحداً. فها نحن هنا بإزاء ثنائيات أساسية شاملة تتضمن البعد الحضاري، والديني، والجغرافى (القارى) حيث يصير النشاط الاستشراقى محاولة للاكتشاف فى بيئة أخرى تنطوى على تغاير عميق مع بيئة المكتشف أو الباحث.

ولكننا إذا نظرنا إلى المادة الاستشراقية من زاوية رؤيتها المتميزة داخل العقل الغربى نفسه- قدرنا أن نقول بأن هناك مناهج شتى، أو فى الأقل صيغ متغايرة فى التعامل مع الواقعة التاريخية.

وعلى سبيل المثال، فإن المنهج الذى يعتمده رجل لاهوت مثل (لامانسى) يختلف عن المنهج الذى يعتمده (بلاييف) المفسر المادى للتاريخ، أو الذى يعتمده مستشرق ذو توجه إسرائيلى، أو الذى يعتمده (مونتغمرى وات) الذى يحرص على الأكاديمية..

فها هنا نجد تنوعاً فى سياق الوحدة المنهجية، أو بعبارة أدق، نجد قاسماً مشتركاً أعظم يتحرك بموجبه مستشرقو المذاهب المذكورة كافة، ونجد تغايراً يجعل كل مذهب يصوغ نسيجه الخاص المتميز الذى ينسجم وقناعاته الفكرية، ولكنه يلتقى فى نهاية التحليل بالخطوط العريضة للمنظور الاستشراقى الشامل باعتباره تعاملاً غربياً مع الشرق بالمعايير التى ألمحنا إليها قبل قليل.

فى الجهة الأخرى، ولما كان التاريخ والحضارة الإسلامية يختلفان فى درجة حساسيتهما خلال تعامل "الآخر" معهما، فإن المنهج الاستشراقى الذى ينطوى على التغايرات المذكورة فى سياق وحدته الأساسية، يختلف هو الآخر فى طبيعة الاستنتاجات التى سيتوصل إليها، وحدتها، ودرجتها اللونية من حيث تصادمها مع المعطيات الإسلامية فى التاريخ والحضارة، أو تأكيدها لهذه المعطيات.

وثمة فارق كبير- مثلاً- بين التعامل الاستشراقى مع "السيرة النبوية" المتجذرة

فـي الغيـب، والممثلـة لجوهـر الخـبرة الإسلامية كمنظور عقيدى للعالم، وبين تعامله مع هذا النظام الإدارى أو ذاك (الوزارة أو الديوان أو الجيش أو الماليـة) فى عصر أموى أو عباسي أو مملوكي.

وفـارق كبـير أيضـاً بينهـم وهـم يتحدثون عن الفتوحات الإسلامية زمـن الراشدين (رضى الله عنهم) والتى تجيء امتـداداً لسياسـات الرسـول (صلـى الله عليه وسلم) وخططـه العقيديـة، وبينهـم وهـم يتحدثـون عـن صـراع المغول مع المماليك- مثلاً- فى الجزيرة والشام.

فى الحالـة الأولى ينعكـس المنهـج بوضوح، وبهذه الدرجة أو تلـك، وفـى الحالـة الثانيـة تضعـف حـدة التغـاير فـى مسألة "تاريخية" صرفة، ويجد المستشـرق نفسه يسعى إلى تحييـد المنهـج وتوظيـف تقنياته المتفق عليها عالميـاً، والتـى يعمـل بها الشـرقيون أنفسـهم، ولكـن بكفـاءة أقل أحيانـاً، للوصـول إلى نبـض الواقعـة التاريخية أو مقاربته فى الأقل.

وهـا هنـا نجـد أنفسـنا إزاء منهـج عـالمى- إذا صـح التعبير- يعرفـه طلبـة التـاريخ جيـداً باسـم "منهـج البحـث التاريخى" أو "أصـول البحـث التـاريخى" ذلك الذى يستوى فـى اعتمـاده مؤرخ من عالم الإسلام، أو مستشرق من أوربا وأمريكـا، كمـا يسـتوى فـى اعتمـاده العاملون فى دائرة الحركة الاستشـراقية- مهما كان انتماؤهم المذهبـى- جنبـاً إلى جنـب مـع مطـالب منـاهجهم المتمـيزة، ولكن بشكل أقل تكشّفاً ووضوحاً.

مهمـا يكـن مـن أمـر فـإن منـاهج البحث الاستشراقية بخصائصهـا المتميزة لا يمكنها بحال أن تقـدم تفسـيراً معقـولاً دقيقاً ومتماسكاً لتاريخنـا الإسـلامى فـى مساحاته ذات الصبغة العقيدية. ذلك أن هـذه المنـاهج لا تقـوم علـى أسـاس "متـوازن" ينظـر إلى القيـم الروحيـة والمادية كعوامل فعالة مشتركة فى صنـع التـاريخ، بـل إنهـا تسـعى إلى ترجيـح الجانب المادى وتقليص مساحة المؤثرات الروحيـة فـى حركـة التـاريخ وصيرورة وقائعه، وربما طمسها وإنكارها أساساً.

وهـذه المنـاهج- مـن جهـة أخـرى- تسـعى لأن تقـدم تـاريخ العـالم كلـه، وبضمنه تاريخنـا نحـن- مـن زاويـة نظـر غربية تجعل أوربا مركزاً للعـالم، ونقطـة صدور للتـاريخ تـدور حـول قطبـه جـل المساحات الأخرى فى الأرض وما عليها من دول وشعوب وحضارات، وتنعكس على مرآته.

فمنذ عهـد اليونـان والرومـان، مـال المفكـرون والمؤرخـون الأوربيـون، كمـا يقول المفكر النمساوى (ليوبولد فاييس)

"إلى أن يتبصروا بتاريخ العالم من وجهة نظر التاريخ الأوربى والتجارب الثقافية الغربية.

أما المدنيات غير الغربية فلا يعرف لها إلا من حيث أن لوجودها، أو لحركات خاصة فيها، تأثيراً مباشراً فى مصائر الإنسان الغربى، وهكذا فإن تاريخ العالم وثقافاته العديدة لا يعدو أن يكون فى أعين الغربيين تاريخاً موسعاً للغرب. وطبيعى أن النظر من هذه الزاوية الضيقة لابد أن يوقع العين على مشهد مشوه غير سليم. إن الأوربى أو الأمريكى العادى، بما اعتاد أن يطالع من الكتب التى تعالج أو تبحث مسائل مدنيته الخاصة بتبسيط وتوسع يضفيان عليها ألواناً حية، دون أن تلقى على سائر أجزاء العالم سوى نظرات هنا أو هناك، ليستسلم ويرضخ بسهولة ويسر إلى الوهم الخادع الذى يصور أن الخبرات الثقافية الغربية، ليست أسمى من سائر الخبرات الثقافية فى العلم كله فحسب، بل لا تتناسب معها على الإطلاق، وبالتالي إن طريقة الحياة الغربية هى النموذج الصحيح الوحيد الذى يمكن أن يتخذ مقياساً للحكم على سائر طرائق الحياة؛ لأن كل مفهوم ثقافى أو مؤسسة اجتماعية أو تقييم أدبى، يتعارض مع النموذج الغربى، إنما ينتمى- حتماً- إلى درجة من الوجود أدني وأحط. ومن هنا نرى أن الغربى- تمثلاً باليونان والرومان- يجب أن يعتقد أن جميع تلك المدنيات ليست- أو لم تكن- إلا تجارب متعثرة فى طريق الرقى، هذا الطريق الذى تتبعه الغرب بكثير من السداد والعصمة من الخطأ. أو أنها- فى أفضل الأحوال- كما هى الحال فى مسألة المدنيات السالفة التى سبقت مدنية الغرب الحديث مباشرة- ليست أكثر من فصول متتابعة فى كتاب وحيد فريد آخره من غير شك- المدنية الغربية"[١].

ثم إن هذه المناهج -من جهة ثالثة- عندما تدرس تاريخنا بالذات تتحكم فيها عصبيات شتى، ورواسب نفسية، ومخلفات ثقافية تاريخية، وأطماع سياسية واقتصادية واستراتيجية، وتحزبات دينية ومذهبية وعرقية؛ لكونها نمت وتبلورت فى القرن الذى بلغت فيه حركة الاستعمار لعالم الإسلام ذروتها. والواقع أن المستشرقين الأولين، كما يقول (ليوبولد فانييس) "كانوا مبشرين نصارى يعملون فى البلاد الإسلامية، وكانت الصورة المشوهة التى اصطنعوها من تعاليم الإسلام وتاريخه مدبرة على أساس يضمن التأثير فى موقف الأوربيين من (الوثنيين).

غير أن هذا الالتواء العقلي قد استمر مع أن علوم الاستشراق قد تحررت من نفوذ التبشير، و لم يبق لها عذر من حمية دينية تسيئ توجيهها. أما تحامل المستشرقين على الإسلام فغريزة موروثة، وخاصة طبيعية تقوم على المؤثرات التي خلفتها الحروب الصليبية، بكل مالها من ذيول، في عقول الأوربيين"[٢].

ولن نكون مبالغين إذا قلنا أن المحصلة النهائية التي يمكن أن نصل إليها من خلال التعامل مع جل الدراسات الاستشراقية، أيا كان موقعها في الزمن أو في المكان، أنه لا يمكن لهذه الدراسات (وبالتأكيد العقلي غير الانفعالي على هذه العبارة الأخيرة). أن ترقى إلى مستوى المراحل ذات الحساسية العقيدية في تاريخنا وحضارتنا فتكون قديرة على التعامل معها والتوغل في نسيجها، وإدراك بنيتها بعمق، ورسم الصورة الموضوعية العادلة لها.

ذلك أن هناك أكثر من خلل في (منهج العمل) ولن يتمخض هذا الخلل إلا عن حشود من نقاط سوء الفهم والأخطاء على مستوى الموضوع. نعم: ثمة فرق بين مستشرق وآخر، فنحن إذا قارنا (مونتغمري وات) بـ (لامانس) مثلاً أو حتى ب (فلهاوزند) وجدنا هوة واسعة تفصل بين الرجلين.. يقترب أولهما ويقترب حتى ليبدو أشد إخلاصاً لمقولات التاريخ الإسلامي من أبناء الإسلام نفسه، ويبعد ثانيهما، ويبعد، حتى ليبدو شتاماً لعاناً وليس باحثاً جاداً يستحق الاحترام.

ومع ذلك فهو فارق في الدرجة وليس في النوع، فلقد أتيح لي أن أقف بعض الوقت دارساً ممحصاً عند كتاب (محمد في مكة) [٣] لأكثر المستشرقين المعاصرين حيادية كما أكد هو نفسه في مقدمته[٤]. وكما قال عنه (هاملتون غب) البريطاني و(مكسيم رودنسون) الفرنسي، فإذا بي أقع على بعض جوانب الخلل في منهج العمل في حق السيرة النبوية، نزعة نقدية مبالغ فيها تصل حد النفي الكيفي وإثارة الشك حتى في بعض المسلمات، تقابلها نزعة افتراضية تثبت بصيغ الجزم والتأكيد ما هو مشكوك بوقوعه أساساً.. وإسقاط للتأثيرات البيئية والثقافية المعاصرة، وتغليب للعامل المادي المنظور، وإعمال للمنطق الوضعي في واقعة تكاد تستعصي على مقولات البيئة وتعليلات العقل الخالص.

من ثم فإنه ليس بمقدور مستشرق - في الأعم الأغلب - ومهما كان من اتساع ثقافته، واعتدال دوافعه،

وحياديته، وتمكنه من تقنيات البحث، ونزوعه الموضوعى، إلا أن يقدم تحليلاً للمراحل الحساسة من تاريخنا الإسلامى لابد أن يرتطم، هنا أو هناك، بوقائعه وبداهاته ومسلماته، ويخالف بعضاً من حقائقه الأساسية، ويمارس- متعمداً أو غير متعمد- تزييفاً لروحه وتمزيقاً لنسيجه العام[٥].

○ ○ ○

الهوامش

(١)الطريق إلى مكة، ترجمة عفيف البعلبكى، الطبعـة الأولى، دار العلم للملايـين، بـيروت- ١٩٥٦م (ص ١٧-١٨).

(٢)الإسلام علـى مفـترق الطـرق، ترجمـة عمـر فـروخ، الطبعـة السادسـة، دار العلـم للملايـين، بـيروت- ١٩٦٥م (ص ٦٠-٦١).

(٣)تعريب شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت (بدون تاريخ).

(٤)محمد فى مكة، ص ٥-٦.

(٥)انظر بالتفصيل: عماد الدين خليل: المستشرقون والسـيرة النبويـة (بحـث مقـارن فـى منهـج المستشـرق البريطانى المعاصر: مونتغمرى وات)، صدر ضمن مجلد مناهج المستشرقين ١/١١٥ - ٢٠١ (المنظمـة العربية للتربية والثقافة والعلوم- تونس، مكتب التربية العربية لدول الخليج، الرياض- ١٩٨٥م).

o o o

المرأة والعمل السياسى

رؤية إسلامية

تأليف: هبة رؤوف عزت



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

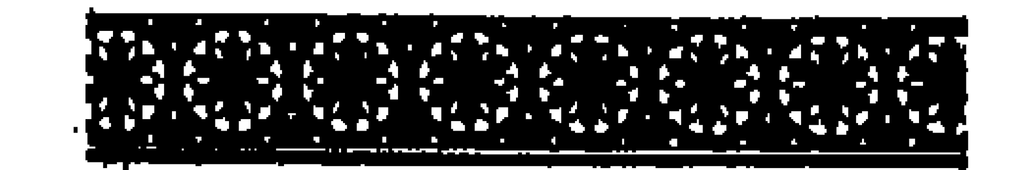
سلسلة الرسائل الجامعية (١٨)

(قضايا الفكر الإسلامي)

المرأة والعمل السياسي

رؤية إسلامية

هبة رؤوف عزت



هذا الكتاب يقدم رؤية إسلامية للعمل السياسى للمــرأة فـى إطـار التكويـن المؤسسى للمجتمع، وما للمــرأة مـن صلاحيـات شـرعية، ووظـائف اجتماعيـة للمشاركة فى هذا التكوين.

إن الكتاب يمثل خطاباً إسلامياً ذاتياً، مستهدفاً إثـارة التفـاعل داخـل الفكـر الإسلامى، مسـلماً بالإسـتقلال المعرفـى مرتكـزاً إلى الأصـول الشـرعية الثابتـة، منفتحاً على الفكر الغربى المعاصر فى كل ما تعرض له من قضايا.

الناشر: المعهد العالمى للفكر الإسلامى



الخطاب التربوى الإسلامى فى مصر... إلى أين(*)

د. عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب(**)

الخطاب التربوى الإسلامى هو ذلك الخطاب المكتوب (المقروء) أو المسموع (الشفاهى) الذى يتناول قضايا التربية والتعليم من منظور إسلامى، والذى يؤثر على العمل التربوى فى مجال التطبيق داخل العملية التعليمية والتربوية.

ورغم أن مصر بلد إسلامى بحكم الدستور، وشعبها شعب مسلم فى غالبيته العظمى، فما زال الخطاب التربوى الإسلامى في مصر يخوض معركة البقاء، فضلاً عن السيادة والقيادة والتوجيه داخل ميدان التربية والتعليم فى مصر خاصة على المستوى الرسمى. وعدم السيادة الكاملة للخطاب التربوى الإسلامى على المستوى الرسمى والشعبى سيظل من أخطر القضايا التى تستحق الدراسة والمناقشة والتأمل من المصريين عامة ومن التربويين خاصة.

وليس هذا مجال مناقشة أسباب عدم سيادة الخطاب التربوى الإسلامى فى مصر؛ سواء على المستوى الرسمى الذى يمثله رئيس الدولة ووزير التعليم والقيادات المسئولة عن قطاعات التعليم المختلفة، أو على المستوى الشعبى الذى يمثله المهتمون بالتربية والتعليم من أفراد الشعب، والذين يعبرون فيه عن رأيهم الخاص فى مجال التربية والتعليم. إذ لا يخفى على الكثير منا الظروف التاريخية

(*) بحث مقدم إلى ندوة: "الخطاب التربوى الإسلامى" التى عقدت على هامش المؤتمر السنوى الحادى عشر لقسم أصول التربية جامعة المنصورة يومى ٢٧، ٢٨ ديسمبر ١٩٩٤. وعنوان المؤتمر: الخطاب التربوى فى مصر.

(**) أستاذ بقسم أصول التربية جامعة المنصورة.

التى مرت بالأمة وأرغمت الإسلام على أن يترك مكان القيادة والتوجيه لكل شئون الأمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والاكتفاء بأن يكون مجرد عقيدة وعبادة، وليس نظام دولة وثقافة وحضارة.

ورغم تلك الظروف التاريخية الصعبة لم يفقد الإسلام وتعاليمه قدرته على أن يكون مصدر إلهام ومحرك عقول تبحث عن هداية الإسلام التربوية وتعاليمه فى حقل التربية والتعليم بحثاً عن الإجابات الإسلامية للإسئلة والمشكلات التربوية مثل: لماذا نربى؟ وما أهداف التربية من منظور إسلامى؟ هل نربى الإنسان ليكون مواطناً مصريًا؟ أم مواطناً عربياً؟ أم مواطناً مسلماً عالميًّا، يتمثل فى الإنسان الصالح العابد المستخلف فى الأرض؟ هذا الإنسان الصالح العابد المستخلف فى الأرض لابد أن يختلف قطعاً عن المواطن الذى يقتصر ولاؤه على الوطن، أو يكتفى بالانتماء للقومية الضيقة. الإنسان العابد لله الذى تحرر من عبودية سواه من البشر والأفكار والأيدولوجيات الوضعية القاصرة. الإنسان المستخلف عن الله فى الأرض ليملأها عمراناً وحباً وعدلاً وسلاماً. إنه بإيجاز "إنسان القرآن والسنة" والسعى للوصول بالإنسان لأقصى كمال إنسانى ممكن، حتى يكون بالفعل كما أراده الله أن يكون عبداً صالحاً مستخلفاً لله فى الأرض. وهذا الإنسان القرآنى قد وجد بالفعل فى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، ووجد بالفعل فى عصر الصحابة رضوان الله عليهم، ووجد بالفعل عبر التاريخ الإسلامى كله، وإن كان بدرجات متفاوتة من الكمال والاقتراب من الصورة المثلى للإنسان كما يريده الله ورسوله. بل هو يمكن أن يكون الآن وغداً، وإلى أن تقوم الساعة ما وجدت التربية الإسلامية الصحيحة التى تهدف بالفعل لإيجاد الإنسان الصالح العابد المستخلف فى الأرض، أى "إنسان القرآن والسنة".

ولكى تتحقق أهداف التعليم والتربية -كما يراها الإسلام- فلابد من إعادة صياغة محتوى التعليم ومناهجه؛ ليحتل القرآن والحديث مكانهما من المنهج، ولتعاد صياغة العلوم والمعارف صياغة إسلامية تزيد الطلاب معرفة بالله من خلال فهم القوانين المادية والاجتماعية التى تحرك الكون المادى والاجتماعى، ولكى يزداد الطالب علماً ومعرفة بالله، كلما ازداد علماً بتلك القوانين التى هى أصلاً من فعل الله[1]. هذا فضلاً عن الاهتمام باللغة العربية وتاريخ الأمة الإسلامية وحاضرها ومستقبلها

ومشكلاتها، وكيف تحل تلك المشكلات حلولاً إسلامية أصيلة غير مستوردة من هنا أو هناك. إن طالب اليوم للأسف الشديد يهتم بلغة الغير أكثر من لغته، وتاريخ وحضارة الغير أكثر من تاريخه وحضارته. ولايكاد يعرف شيئاً عن مشكلات المسلمين فى فلسطين والفلبين والهند وكشمير وقطانى وإرتيريا والاتحاد السوفيتى سابقاً وجنوب شرق آسيا، فضلاً عن أوربا والأمريكتين. ولا يكاد يدرك أن الأمة الإسلامية أمة واحدة. وهى غنية بثرواتها وأفرادها وإسلامها، قادرة على الانبعاث والتحضر إذا عادت إلى ربها، فبالإسلام كانت، وبالإسلام يمكن أن تكون من جديد[٢].

"وإنسان القرآن والسنة "لن يوجد فى هذا العصر مع وجود نسبة الأمية العالية بين المسلمين، إذ الأمية والإسلامية ضدان متنافران، ويكفى أن أول سورة أنزلت فى القرآن هى سورة اقرأ ﴿اقرأ باسم ربك الذى خلق﴾ [العلق: ١] وأن العلم والتعليم ضرورة إسلامية. ولابد أن تجند كل القوى والمؤسسات من أجل تعليم الأمة: المساجد، والمدارس، والمعاهد، والمكتبات، والتعليم النظامى، وغير النظامى. على أن يعاد النظر فى هيكل التعليم وسلمه، بحيث يكون التعليم نظاماً مفتوحاً يسمح للطالب أن يتعلم ما يحب فى الوقت الذى يحب وفى المكان الذى يحب وعلى يد الأستاذ الذى يحب.

إن تجربة المسلمين فى التعليم المفتوح Open system الذى لا يتقيد بسن لبدء الدراسة أو سن للانتهاء منها، ولا يتقيد بتشعيب مفروض: علمى أو أدبى، ويتيح للطالب تعليماً حراً مفتوحاً شاملاً Comprehensive أقول إن هذه التجربة الإسلامية تحتاج إلى تأمل ودراسة إذا أردنا بالفعل أن نطور نظامنا التعليمى بما فى ذلك تعليم الفتى والفتاة.

إن التعليم غير الصفى non-graded schools والتعليم المنفصل Separeted Education والتعليم بعض الوقت Part time Education وتسريع التعليم Acceleration of Education والمجموعات الخاصة Special grouping Education وغيرها من صيغ التعليم المعاصرة، والتى يمكن أن نجد لها نظائر ومتشابهات كثيرة فى تاريخنا التربوى الإسلامى يمكنها أن تساعدنا على إيجاد بنى وهياكل تعليمية أكثر مرونة واستجابة لمتطلبات تعليمنا الإسلامى المعاصر[٣].

كذلك فإن إنسان القرآن والسنة يحتاج إلى نوعية جديدة من المعلمين

القدوة، الذين يجمعون بين اتقان مواد التخصص والدراية الكاملة بالإسلام ومبادئه وقيمه، بحيث يمكنهم أن يقدموا العلوم والمعارف فى ضوء الإسلام وتعاليمه، وبحيث لا يكون المعلم مجرد ناقل معرفة، بل هو بجوار ذلك وقبل ذلك مثقف وقائد ومرشد للأجيال القادمة، ولابد أن يؤهل للقيام بهذا الدور وأن يمكن علميًّا وماديًّا من النجاح فى أداء تلك الرسالة. أن معلم اليوم الذى فقد تمكنه فى مادة تخصصه، وحرارة الإيمان بتعاليم دينه، والظروف المادية الطاغية لإشباع حاجاته الضرورية غير قادر على إيجاد الأجيال الصالحة العابدة المستخلفة لله فى الأرض.

وأخيراً، فإن الطالب المتعلم لا ينبغى أن تكون الشهادة الدراسية مبلغ همه ولا غاية علمه، بل إنه يعلم أن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، وأن طلب العلوم عبادة يتقرب بها الإنسان إلى الله، وسواء كانت العلوم شرعية أم اجتماعية أم طبيعية، فهى كلها أدوات إصلاح وعمران فى الأرض. والمتعلم المستخلف "هو ذلك الإنسان الذى يسعى لصلاح نفسه وتزكيتها بالعلم حتى يعبد الله حق عبادته، ويعمر الأرض وفق شريعته، ويسخرها لخدمة العقيدة وفق منهجه"(٤)

وحتى يتحقق ذلك فلابد أن تسود المؤسسات التربوية روح إسلامية صحيحة، سواء أكانت مؤسسات تربوية نظامية: مدرسة أو معهد أو كلية.. إلخ، أم مؤسسات تربوية غير نظامية: وسائل إعلام، دور عبادة، أحزاب.. إلخ.

أما عن إدارة التعليم وتمويله، فإن التجربة التاريخية الإسلامية قد أكدت على أن إدارة هذا التعليم لابد أن تكون إدارة قوية أمينة، تعمل من أجل إيجاد وتربية الإنسان الصالح العابد المستخلف بالدرجة الأولى بكل ما يتطلبه ذلك من جهد وعمل وإخلاص. والتمويل قد يكون رسميًّا وقد يكون شعبيًّا جماهيريًّا، ولكنه فى جميع الحالات يتحول إلى أوقاف وهبات يقدمها الناس حكاماً ومحكومين من أجل إقامة المؤسسات التربوية ورعايتها حسبة وقربة لله تعالى، بحيث يكون كل ما يناله الطلاب والمعلمون من أجور وأعطيات لا يتضمن، أى قيد على حريتهم الأكاديمية والمهنية، وهى حرية ينبغى ألا تحدها حدود من يعطى ويهب، إذ من يعطى ويهب حقيقة هو الله، الذى ينبغى أن يكون هو المهيمن والموجه لكل أمور الحياة وعلى رأسها تأتى أمور التربية والتعليم.

هذه بإيجاز مكثف أهم ملامح الخطاب التربوى الإسلامى البارزة كما تعكسه المؤتمرات التربوية الإسلامية العالمية، وكما ترد خلال رسائل الماجستير والدكتوراه المقدمة فى مجال التربية الإسلامية بكليات التربية، وكذا بعض البحوث والمؤلفات التى قام بعض أساتذة التربية المهتمين بميدان التربية الإسلامية والتى قدر للباحث أن يطلع على بعضها[٥]. وإذا كان لنا من وقفة هنا أمام هذا الخطاب التربوى الإسلامى على مستوى التنظير فلابد أن نؤكد على أن هذا الخطاب ما زال خطاباً فرديًّا فى معظمه، ولم يتحول إلى خطاب مؤسسى بعد. إذ لا توجد حتى الآن فى مصر مؤسسة واحدة تتبنى هذا الخطاب ودراسات وبحوث هذا الخطاب[٦].

ورغم وجود الأزهر قلعة الإسلام الشامخة فى مصر، إلا أن كلية التربية جامعة الأزهر ما زالت صورة ثانية من كليات التربية فى سائر الجامعات المصرية، ولا يمثل الخطاب التربوى الإسلامى داخلها إلا هامشاً ضيقاً من اهتماماتها.

وقد تجلى ذلك فى قلة المؤتمرات العلمية التى تعقد من منطلق تربوى إسلامى مقارناً بالمؤتمرات التربوية العديدة التى تعقد بمصر كل عام ويكون صوت الخطاب التربوى الإسلامى أقل الأصوات حضورًا فيها. كذلك لا توجد دورية تربوية واحدة حتى الآن متخصصة تقدم هذا الخطاب التربوى الإسلامى للجهات الرسمية والشعبية، ومن ثم يظل هذا الخطاب محدود الشيوع والانتشار داخل فئة قليلة محدودة من المهتمين به، فإذا أضفنا إلى ذلك كله أن عدد رسائل التربية الإسلامية ما زال عدداً قليلاً، وكذا عدد المؤلفات التربوية التى تنحو نحوًا إسلاميًّا فى تأليفها ما زال محدودًا، وأن عدد الإسلاميين من بين أساتذة التربية ما زال فى مرحلة النمو أمام تخوف الدولة من هذا الاتجاه الإسلامى؛ مما يحول قطعاً دون نمو هذا الخطاب التربوى الإسلامى، ويحول دون فرص ذيوعه وانتشاره. إلا أن تلك العوامل لا ينبغى أن تخفى حقيقة أن القائمين على هذا الخطاب ما زال أمامهم طريق طويل كى يقدموا البدائل التربوية الإسلامية لمشكلات الأمة، وأن معالم هذا الخطاب التربوى الإسلامى ما زالت فى حاجة إلى مزيد من التوضيح والخروج من دائرة العموميات إلى دائرة التفاصيل الدقيقة والمشاريع المحددة.

وما زال أمام هذا الخطاب التربوى الإسلامى أن يوجد المؤسسة العلمية الشعبية التى تحتضنه وترعاه، والتى توجد له منابره العلمية، ومؤتمراته السنوية، ودورياته الشهرية، ورسائله العلمية، وبالتالى أرضيته الواسعة بين المتخصصين والجماهير، بما يتيح له الذيوع والانتشار، وبما يجعله بالفعل قادراً على توجيه العمل التربوى الإسلامى داخل مصر وخارجها.

فإذا انتقلنا الآن من الخطاب التربوى الإسلامى على مستوى التنظير إلى الخطاب التربوى الإسلامى على مستوى التطبيق، إذ التنظير بدون تطبيق يكون كلاماً أجوفاً، كما أن التطبيق بدون تنظير عميق يكون جهداً عشوائيًا. وسوف أترك هنا محاولة مناقشة مدى تطبيق هذا الخطاب التربوى الإسلامى على مؤسسات التعليم الرسمية أو الحكومية، وكذا مؤسسات التعليم الأجنبية، وأكتفى بالإشارة إلى المدارس الإسلامية الخاصة، التى زاد عددها خلال السنوات العشرين الماضية زيادة محسوبة، ولكنها مطردة على كل حال. والمدارس الإسلامية فى مصر مدارس خاصة تهتم بالعربية والإسلام، وتحاول أن تهيئ للتلاميذ داخل المدرسة بيئة إسلامية صالحة من حيث: العقيدة، والخلق، والسلوك[٧]، وقد زاد عدد تلك المدارس فى مصر من سبع مدارس ابتدائية عام ١٩٧١/٧٠ إلى أربعة عشر مدرسة عام ١٩٨١/٨٠ إلى خمسين مدرسة عام ١٩٨٩/٨٨. ومن مدرستين إعداديتين عام ١٩٧١/٧٠ إلى تسعة مدارس عام ١٩٨١/٨٠ إلى ثمانية عشر مدرسة عام ١٩٨٩/٨٨، بينما زادت المدارس الثانوية من مدرسة واحدة عام ١٩٧١/٧٠ إلى ثلاثة مدارس عام ١٩٨١/٨٠ إلى خمسة مدارس فقط عام ١٩٨٩/٨٨، أى بواقع إجمالى ٧٣ مدرسة عام ١٩٨٩/٨٨ مقابل عشر مدارس عام ١٩٧١/٧٠[٨]. وهى زيادات مهما كانت محدودة إلا أنها تعكس رغبة القائمين على تلك المدارس، وكذا رغبة أولياء الأمور فى إعطاء أولادهم جرعة إسلامية مناسبة لا تتوفر لهم فى مدارس الدولة أو المدارس الأجنبية الخاصة.

ورغم أن تلك المدارس ملزمة بمناهج الوزارة ومقرراتها إلا أنها استطاعت من خلال إضافة بعض المواد: اللغة الأجنبية، والكمبيوتر، وحفظ القرآن، وكذا من خلال الأنشطة اللاصفية والمناخ المدرسى أو المنهج الخفى أن تحقق بدرجات متفاوتة تعليماً متميزاً داخل تلك المدارس الإسلامية. إلا أنه من

الصعب أن نقول ان تلك المدارس قد ارتفعت بالفعل فى مجال التطبيق إلى المستوى النظرى الذى يطرحه الخطاب التربوى الإسلامى[٩]. ويخلو للقائمين على تلك المدارس أن يبرروا إخفاقهم فى الوصول إلى المستوى الإسلامى اللائق بالظروف الصعبة التى تعمل ضدهم، سواء على المستوى الحكومى أم على المستوى الشعبى. ولكن العملة الجيدة فى نظرى لابد أن تطرد العملة الرديئة دائماً على المدى الطويل، وعليه فإنه ما زال أمام تلك المدارس الإسلامية شوطاً طويلاً، حتى تحسن من مستوى أهدافها ومناهجها وفصلها وطالبها وإدارتها وتمويلها، وحتى تكون بالفعل المدرسة الإسلامية القادرة على إيجاد الإنسان الصالح العابد المستخلف فى الأرض. ومهما كانت العقبات التى تحول دون هذا الخطاب التربوى الإسلامى، سواء على مستوى التنظير أم على مستوى التطبيق، فليس أمام أصحابه إلا العمل بإخلاص وصدق من أجل تحسين هذا الخطاب وتعميقه وإثبات صلاحيته على مستوى الفكر والتطبيق معاً. وفى النهاية فلن يصح إلا الصحيح: ﴿**فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض**﴾[الرعد: ١٧].

﴿**والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾ [يوسف: ٢١]. صدق الله العظيم.

○ ○ ○

الهوامش

(١) يراجع فى ذلك الأبحاث: "نحو تربية إسلامية معاصرة: النظرية والتطبيق"، "رؤية نقدية للاتجاه التربوى الإسلامى المعاصر: الفكر والتطبيق"، "دراسة العلوم التربوية من منظور إسلامى"، إسلامية الكتاب الجامعى فى الإدارة التربوية" فى **التربية الإسلامية رسالة ومسيرة**، دار الفكر العربى، القاهرة/ ١٩٩٠، ص ٢٩- ص ١٥٤.

(٢) عن مشكلات العالم الإسلامى المعاصر، انظر جميل عبد الله المصرى: **حاضر العالم الإسلامى وقضاياه المعاصرة**، جزءان، مكتبة الحلبى، المدينة المنورة، ١٩٨٦، وعن سكانه وثرواته انظر: محمود شاكر: **العالم الإسلامى**، المكتب الإسلامى، بيروت، ١٩٨٠، السيد خالد المطيرى/ **دراسات فى سكان العالم الإسلامى**، مطابع جامعة الملك عبد العزيز، جدة، ١٩٨٤.

(٣) يراجع فى ذلك الأبحاث: "التعليم الإبتدائى عند المسلمين"، "التعليم الأعلى عند المسلمين" **فى الإعداد التربوى والمهنى للطبيب عند المسلمين**، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٥٣- ص ١٨٣.

(٤) المركز العالمى للتعليم الإسلامى (مكة المكرمة)/ **توصيات المؤتمرات التعليمية الإسلامية العالمية الأربع**، جامعة أم القرى، مكة، ١٩٨٣، ص ١٢، ص ١٣.

(٥) تعتبر المؤتمرات العالمية الخمسة للتربية الإسلامية التى عقدت على التوالى بمكة المكرمة إبريل ١٩٧٧، إسلام آباد بباكستان مارس ١٩٨٠، وداكا ببنجلاديش مارس ١٩٨١، وجاكارتا بأندونيسيا، أغسطس ١٩٨٢، والقاهرة بمصر مارس ١٩٨٧، وكذلك مؤتمر التربية الإسلامية لجمعية المقاصد الخيرية الإسلامية ببيروت ١٩٨١، ومؤتمر نحو بناء نظرية تربوية إسلامية معاصرة الذى عقدته جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية بعمان، الأردن، ١٩٩٠ من أهم مظاهر الخطاب التربوى الإسلامى العالمى، أما عن مصر فلم يعقد بها أى مؤتمر تربوى إسلامى واحد يمكن أن يطلق عليه هذا الاسم، وما قدمه قسم أصول التربية بكلية التربية بطنطا عام ١٩٨٠ تحت عنوان، المؤتمر الثانى للتربية الإسلامية لم يكن سوى تجميع ملخصات أو خطط بحثية مقدمة للقسم لنيل درجتى الماجستير والدكتوراه فى التربية الإسلامية- وكذلك: "مؤتمر المناهج التربوية والتعليمية فى ظل الفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة" الذى عقده المعهد العالمى للفكر الإسلامى بالتعاون مع الجمعية العربية للتربية الإسلامية فى القاهرة يوليو ١٩٩٠ فقد كان محدود المجالات والمشاركات العلمية مما يترك المجال مفتوحاً لإقامة مؤتمر تربوى إسلامى عالمى يليق بمصر الأزهر والعروبة والإسلام. أما عن رسائل الماجستير والدكتوراه فى مجال التربية الإسلامية بالجامعات المصرية، فيراجع فى ذلك: **دليل**

مستخلصات الرسائل الجامعية فى التربية الإسلامية بالجامعات المصرية والسعودية، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، عمان، الأردن، ١٩٩٤. أما عن البحوث والمؤلفات فهى تحتاج إلى حصر خاص بها، ويمكن الرجوع إلى: "مشروع مكتبة بحثية لدراسة التربية الإسلامية "فى بحوث التربية الإسلامية، الكتاب الثالث، دار الفكر العربى، القاهرة/ ١٩٨٧، ص ١٦٤- ص ٢١٢ حيث توجد نواة لهذا الحصر الشامل المفتقد.

(٦) رغم وجود جمعيتين مسجلتين فى القاهرة الأولى تسمى: "الجمعية التربوية الإسلامية" والأخرى تسمى: "الجمعية العربية للتربية الإسلامية" إلا أنهما لم يقدما الكثير بعد فى حقل الخطاب التربوى الإسلامى، ويقاس على ذلك المعهد العالمى للفكر الإسلامى، فرع القاهرة، والذى ما زال محدود التأثير فى هذا المجال التربوى الإسلامى، سواء على مستوى التنظير أو التطبيق.

(٧) الاتحاد العالمى للمدارس العربية الإسلامية الدولية: **التأسيس والنظام الأساسى**، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٣٨.

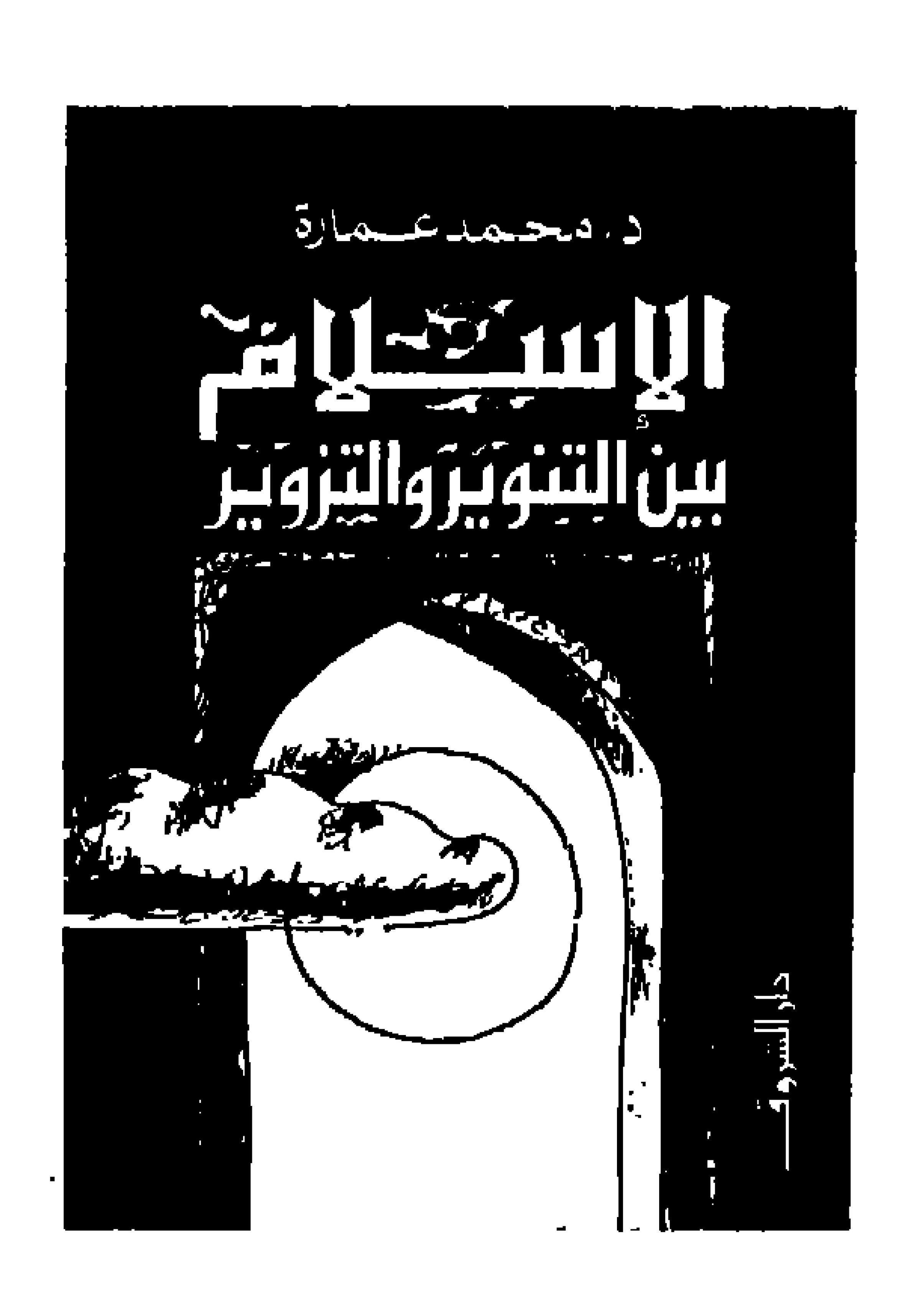
(٨) مجدى صلاح طه المهدى: دراسة ميدانية للمدارس الإسلامية الخاصة فى جمهورية مصر العربية، رسالة ماجستير غير منشورة، مقدمة لقسم أصول التربية جامعة المنصورة، ١٩٩٠، ص ٩، ص ١٠.

(٩) لدراسة ناقدة لتلك المدارس الإسلامية فى السعودية والإمارات العربية، انظر : **التربية الإسلامية رسالة ومسيرة**، مرجع سابق ص ٥٩ - ٧٨.

O O O

الإسلام بين التنوير والتزوير

د. محمد عمارة



في هذا الكتاب ينبهنا الدكتور محمد عمارة إلى أننا قد أصبحنا أمام درجة من الاستقطاب في حياتنا الفكرية والثقافية، ومن الغلو الذي تقطع أطرافه كل الحبال مع الآخر وهو ما يهددنا جميعاً بنزيف داخلي شديد الإنهاك وطويل المدى، يحرسه الخارج، الذي لا يرى إلا مصالحه وهيمنته ولا يقنع بأقل من التبعية له والذوبان فيه!!

الناشر: دار الشروق



المماثلة والمقابلة

قراءة ثانية في موقف بدوي من المستشرقين

الدكتور/ أحمد عبد الحليم عطية(*)

مقدمة:

مغامرة الكتابة عن مفكر في قامة عبد الرحمن بدوي مغامرة محفوفة بالمخاطر، لكنها مغامرة ممتعة. حيث تمثل لنا كتاباته صورة من صور تعامل الذات مع الآخر، وصورة من صور بناء الذات؛ لأن بدوي في ذاته، وبكتاباته قلعة قوية من قلاع الفكر العربي الفلسفي المعاصر، أخشى أن أقول إنها ما زالت مجهولة لنا أو بعيدة عنا. والمغامرة تأتي من كون هذه القلعة الحصينة متعددة الأبواب، كثيرة الأبراج، متشعبة الطرق. فأي طريق نسلك؟ ومن أي باب نلج إلى داخل القلعة لنكتشف ما فيها من كنوز؟ وتأتي المخاطر من كوننا سعينا من قبل لاقتحام أعمال بدوي من باب"الأصول الاستشراقية لفلسفته"[1] دون أن نشير إلى تعدد مناحي أو مداخل البحث في كتاباته أو الأسس النظرية التي يمكن من خلالها أن نتبين آراء وأفكار المفكر العربي ونعرض لاهتماماته وكتاباته التي هي من السعة والتنوع بحيث تحتاج إلى جهود عديدة ومناهج مختلفة لبحثها ودراستها.

فقد أسهم بدوي منذ بداية كتاباته ١٩٣٩، وربما قبلها بقليل، بجهود متنوعة تحدد لنا معالم مشروع فكري متميز، ينبغي علينا أن نضعه في إطاره

(*) أستاذ مساعد قسم الفلسفة - كلية الآداب- جامعة القاهرة.

الثقافى وسياقه التاريخى وعلاقته بالواقع الاجتماعى والاقتصادى.. إبان المد الوطنى وسيادة الليبيرالية فى مصر فترة الثلاثينات وما تلاها، مشروع فكرى فى الأساس يهدف إلى إيقاظ الوعى وإحداث ثورة روحية تسهم فى بناء الحضارة، يقوم على البحث فى "روح الحضارة العربية" وبيان دور "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية". وهو يقوم بذلك مسلحاً بكافة الأدوات الضرورية اللازمة لعمله من اتقان للغات شتى، ومعرفة عميقة بتاريخ الفلسفة، وقدرة على استخدام المناهج المختلفة التحليلية والفيلولوجية والتاريخية، مع حصيلة وافرة من المفاهيم والتصورات الفلسفية، إضافة إلى علاقات عميقة- ومباشرة- بأعمال كبار المستشرقين الذين درس عليهم، أو ترجم لهم، أو عرض لأعمالهم بالنقد والتحليل.

ونستطيع أن نحدد محاور ثلاثة تمثل بعض قطاعات مشروع بدوى هى:

١- الموقف من التراث اليونانى[٢].

٢- التحقيقات الفلسفية التى تنصب على إعادة بناء التراث الفلسفى فى العربية.

٣- الموقف من المستشرقين.

وسنخصص هذه الدراسة لبحث النقطة الثالثة "الموقف من المستشرقين" مع اهتمامنا فى نفس الوقت- فى دراسات أخرى نقوم بها- بتناول المحورين الأولين. فكتابات بدوى متعددة، وجهوده متشعبة، وإنتاجه ضخم، وهو من السعة والثراء، بحيث تعجز عن القيام به هيئات علمية ذات إمكانيات كبيرة، فقد قام بمفرده فى حياتنا المعاصرة بمثل ما قام به حنين بن إسحق من جهد فى عصر الترجمة الممهد للحضارة الإسلامية فى القرون الأربعة الأولى للهجرة، وإن كان جهد بدوى أكثر تركيباً، فقد تمثلت مهمته فى نقل وترجمة نصوص الفلاسفة المعاصرين، وأبحاث المستشرقين فى الدراسات العربية والفلسفة الإسلامية، بالإضافة إلى أبحاثه وتحقيقاته فى التراث الفلسفى.

ويلزمنا أن نمهد لهذه الدراسة ببعض الملاحظات الأولية التى ينبغى أن نضعها بين يدى الباحثين فى الدراسات الفلسفية تتعلق بموقف بدوى من المستشرقين.

- اننا نقدم هنا قراءة ثانية فى كتابات بدوى. فقد سبق أن نشرنا كتيباً عنه بعنوان "الصوت والصدى" هادفين إلى بيان الأصول الاستشراقية فى فلسفته ١٩٩٠، أى قبل صدور أبحاثه الأخيرة فى نقد الاستشراق مثل كتابه "الدفاع عن القرآن ضد منتقديه"

Defense du Coran contre ses critiques ١٩٨٩. "والدفاع عن حياة النبى ضد المنتقصين لقدره" Defense de la vie du prophete Muhammad Contre ses detracteurs ١٩٩٠. ومن هنا اتجهت القراءة الأولى إلى تأكيد الموقف المؤيد للدراسات الاستشراقية وتبنى مناهجها ونتائجها، وهو ما سيتضح أثناء البحث أنه أحد ملامح الصورة وليس الصورة كاملة.

- ان بدوى لم يقدم لنا دراسة فى الاستشراق، أو بحث عام فى توجهات المستشرقين مثلما فعل إدوار سعيد فى كتابه "الاستشراق: المعرفة. السلطة، الإنشاء"[٣]، أو فؤاد زكريا فى دراسته "نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية"[٤]، حيث إننا لا نستطيع أن نتناول موقفه من الاستشراق بل موقفه من المستشرقين الذى ترجم كتاباتهم موظفاً إياها فى إطار مشروعه، ودرس أعمالهم فى "موسوعة المستشرقين"[٥]، وقيمَّ دراساتهم فى "تاريخ العلوم عند العرب"[٦].

- ان الموقف من المستشرقين ليس موقفاً واحداً، ولا جامداً ولا متعصباً، بمعنى أننا نجد لدى بدوى مواقف متعددة تجاه أعمال المستشرقين، وتختلف هذه المواقف باختلاف موضع دراساتهم، سواء فى الفلسفة أو التصوف، اللغة أو الشعر، أو تاريخ العلم، أو الدراسات الدينية؛ القرآن والسنة وحياة محمد. وتتعدد هذه المواقف تبعاً لاختلاف مناهج ورؤى المستشرقين وطبيعة كتباتهم، سواء كانت كتابات ذات طبيعة معرفية أو أيديولوجية، موضوعية أو دعائية وأيضاً باختلاف مراحل تطور بدوى نفسه، أو من هنا نستطيع أن نميز ثلاثة مواقف أساسية لديه:

أ- إحداها: ما يمكن أن نطلق عليه موقف التماثل "الذى يتبنى فيه بدوى مناهج هؤلاء المستشرقين ونتائج أبحاثهم، ويتابع تحليلاتهم؛ حيث يتابع أعمالهم وينقلها للعربية ويعلى من شأنهم، ويظهر ذلك بأجلى صورة فى دراساته المبكرة التى يبدو فيها الإعجاب بأعمال: ماسينيون L. Massignon (١٨٨٣-١٩٦٢) وكرواس P./ Kraus (١٩٠٤-١٩٤٤) ونلينو Nallino (١٨٧٢-١٩٣٨) وهانزهنريش شيدر Schaeder (١٨٩٦-١٩٥٧) وماكس مايرهوف Meyerhof (١٨٧٤-١٩٤٥) ويظهر هذا الموقف فى مرحلة مبكرة من مراحل حياة بدوى وبداية كتاباته.

ب- والثانى: الموقف الموضوعى الذى يناقش أعمالهم، ويحلل الدراسات

المختلفة لهم مع بيان مناهجهم وتوجهاتهم موضحاً أين أصابوا، وفيما أخطئوا، ويتمثل ذلك فى موقفه من: جولد تسيهر Goldziher (١٨٥٠-١٩٢١) ومرجليوث (١٨٥٨-١٩٤٠) ويمثل هذا الموقف الموضوعى الاتجاه العلمى الذى ميز كتابات بدوى فى المرحلة الثانية من تطوره الفكرى، وهى مرحلة النضج والاستقلال الفكرى، وهى مرحلة وسط بين الموقف الأول "المماثلة" والموقف الثالث المقابلة، وإن كان هذا الاتجاه ظل ملازماً له حتى الآن، ويظهر أيضاً فى كتاباته النقدية الأخيرة.

جـ- والموقف الثالث: موقف النقد العنيف والهجوم على الدراسات غير العلمية المتعصبة ضد الإسلام والقرآن والنبى محمد، ويظهر هذا الموقف فى مؤلفاته الأخيرة. ويمكن بيان ذلك بعرض أعمال بدوى أولاً، وترجماته ومواقفه المختلفة من أعمال المستشرقين.

أولاً: ترجمات بدوى لأعمال المستشرقين، (المماثلة):

تتميز مؤلفات بدوى بسمة واضحة هى ذلك الطابع البنائى الذى يضم موضوعات ذات طبيعة واحدة، يتداخل فيه التأليف والترجمة والتحقيق. حيث يوظف بدوى ترجماته لأعمال المستشرقين، وتحقيقاته لنصوص القدماء، وأبحاثه لتحقيق ما يهدف إليه، كما يتضح من عناوين عدد كبير من أعماله. فكتابه: "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" هو دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها، ترجمها عن الألمانية والإيطالية[٧]. و"شخصيات قلقة فى الإسلام" دراسات ألَّف بينها وترجمها[٨]. و"من تاريخ الإلحاد فى الإسلام" دراسات ألف بعضها وترجم الآخر[٩]. و"الإنسان الكامل فى الإسلام" دراسات ونصوص غير منشورة ألف بينها وترجمها وحققها[١٠].

ونتوقف فى هذه الفقرة أمام بعض هذه الدراسات التى نقلها بدوى إلى العربية عن لغات مختلفة، وفى موضوعات تدور كلها أو معظمها حول التراث الإسلامى خاصة، فى التصوف والكلام والفلسفة، لعدد من المستشرقين الألمان والإيطاليين والفرنسيين.

أ- أعمال ماسينيون:

يمثل ماسينيون من بين المستشرقين مكانة لا يضارعه فيها إلا "نيلدكه" و"نلينو" و"جولد تسيهر"، وهو قد امتاز عنهم جميعاً بنفوذ النظرة وعمق الاستبطان، والقدرة على استنباط التيارات المستورة وراء المذاهب الظاهرة والأفكار السطحية ومرد ذلك إلى مزاج

شخصي خاص جعل حياته الباطنة ثمرة عامرة بأعمق معاني الروحية. ويشيد بدوى برأى ماسينيون الأصيل فى أن التصوف قد نشأ عن أصول إسلامية خالصة مستمدة من القرآن والسنة، وأنه بهذا دفع فى صدر تلك الآراء المغالية الواهية التى ظهرت فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن نتيجة للمنهج الهزيل الذى اتبع منهج الأشباه والنظائر الواهية الظاهرة للتدليل على التأثير والتأثر[11].

وقد قدم دراسة عن "المنحنى الشخصى لحياة الحلاج" ترجمتها فى كتاب "شخصيات قلقة فى الإسلام"، القاهرة ١٩٤٧، وبحثاً بعنوان "سلمان باك". وقد ترجم بنفس الكتاب. بالإضافة إلى دراستين أخريتين نشرت إحداهما بنفس الكتاب عن "المباهلة"[12]، والأخرى عن "الإنسان الكامل فى الإسلام "ترجمها ونشرها فى كتابه الذى يحمل نفس العنوان[13]. وعلى هذا فقد قدم لنا بدوى ترجمة لأربعة أعمال لماسينيون، هذا بالإضافة إلى الإشارات العديدة إلى أعماله فى كتبه المختلفة، وهذه الأعمال هى:

١ـ "سلمان الفارسى والبواكير الروحية للإسلام فى إيران". نقلها عن نشرات جماعة الدراسات الإيرانية، رقم ٧، باريس عام ١٩٣٤، ويتناول فيها استهلال عن المدائن والكوفة، وكيف يدرس سلمان، ويعرض فى خمسة نقاط لخلاصة السيرة التقليدية وتحليل "خبر سلمان" الخاص بإسلامه، وفاة سلمان بالمدائن، دعوى مجيئه العراق حليفاً لبنى عبد القيس، الدور التاريخى لسلمان مع النبى فيما يختص بالوحى ودوره فيما بعد مع على، وخاتمة، ثم ملحقين:

الأول: نصوص غير منشورة خاصة بالفرق الغلاة المسماة "السليمانية" أو "السينية".

والثاني: إشارات إلى المصادر.

٢ـ "المنحنى الشخصى لحياة الحلاج شهيد الصوفية فى الإسلام" عن مجلة: "الله حى"، العدد الرابع عام ١٩٤٥. ويتناول فيها فكرة المنحنى الشخصى، والحلاج: مولده وتنشئته، زواجه، حجته الأولى، الرحلة إلى خراسان والعودة إلى الأهواز ثم الإقامة ببغداد، تطوره الروحى، أتباع الحلاج، آثاره، قضية الحلاج، محاكمته وإعدامه، ثم أشخاص مأساة الحلاج، وشهود هذه المأساة، وأخيراً منحنى حياة الحلاج.

٣ـ "المباهلة بين النبى ونصارى نجران فى سنة ١٠هـ بالمدينة. ميلان عام ١٩٤٤ كيفية الآداء، الأصل القرآنى والإسناد، إسناد الرواية، موجز الرواية،

الدور الاقتصادى لنجران، والتطور السياسى لبنى الحارث، الرمزية الدينية، تحليل كتاب المباهلة للشلمخانى، تحليل الفصل الخاص بالمباهلة فى الطقوس النصيرية.

٤ـ "الإنسان الكامل فى الإسلام وأصالته النشورية" ١٩٤٧ - Eranos Jahrbuch ، ويتناول فيه النظرية الأخروية للإنسان الكامل وبواعثها العصرية، نشأة وتطور نظرية الإنسان الكامل. بذور النظرية فى القرآن واعتناق الشيعة لها. العناصر الثلاثة المميزة للنصوص الملحمية، وأنواع هذه النصوص. كتب الملاحم، تحليل "خطبة البيان".

وحتى لا نكرر ما سبق أن ذكرناه فى موضع آخر عن علاقة بدوى بماسينيون[١٤] نكتفى بالقول إنه بالإضافة إلى هذه الترجمات، فإن بدوى يعتمد عليه، ويستشهد بآرائه فى كتبه المختلفة خاصة فى "شطحات الصوفية"، و"تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى"[١٥]. ويعطى صورة واضحة عنه فى موسوعة المستشرقين[١٦].

ب- باول كراوس:

يرتبط بدوى علميًّا بكراوس ارتباطاً وثيقاً، خاصة أن المستشرق اليهودى كان ضمن أساتذة جامعة القاهرة التى كان بدوى يدرس بها فى الثلاثينات، وكان ماسينيون هو الذى زكى ترشيحه للتدريس فى كلية الآداب، وذلك فى مذكرة أشاد فيها بمناقبه، وما يؤمل منه، وهى المذكرة التى عرضت على مجلس كلية الآداب: "وقد قرأتها يوم عرضها- وكنت طالباً فى السنة الثالثة بقسم الفلسفة، فصممت على التعرف عليه غداة وصوله"[١٧].

ويتضح عمق هذه العلاقة ليس فقط من خلال اللغة التى تحدث بها عنه فى "موسوعة المستشرقين"، بل فى الاهتمام بكتاباته وترجمتها إلى العربية بدءاً من "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" الذى شغل به كلاهما، حيث ترجم له بحثه عن "التراجم الأرسطالية المنسوبة إلى ابن المقفع"[١٨]. الذى هو تعليق على ما كتبه فرانشسكو جبرايلى عن "مؤلفات ابن ا لمقفع"، كذلك تابع أبحاثه عن عدد من الفلاسفة والموضوعات فى كتابه "تاريخ الإلحاد فى الإسلام" مثل باب برزويه فى "كليلة ودمنة" وبحثه عن ابن الراوندى[١٩].

ويستمر الاهتمام المشترك بنفس الموضوعات أو قل السير على نفس الدرب، أقصد سير الفيلسوف المصرى على درب المستشرق التشيكى

اليهودى، كما يتضح فى بحثه" أفلوطين عند العرب".

ويهمنا أن نشير أيضاً إلى اعتماد بدوى فى كثير من أبحاث تاريخ الإلحاد فى الإسلام على دراسات كرواس خاصة عن أبى بكر الرازى، وجابر بن حيان، وإليك بيانات ما ترجمه بدوى من مقالات كرواسما وأبحاثه:

١ــ "التراجم الأرسطوطالية المنسوبة إلى ابن المقفع" وقد نشر هذا البحث فى مجلة الدراسات الشرقية، المجلد الرابع عشر عام ١٩٣٣. والحقيقة أن عمل كرواس هذا الذى نشر بعنوان "حول ابن المقفع" ينقسم إلى قسمين: الأول خاص بمسألة التراجم الأرسطوطالية، ويورد بدوى ترجمته فى كتاب "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" ص ١٠١-١٢٠، والقسم الثانى: يتعلق بباب برزويه، وهو ما نشره فى "تاريخ الإلحاد فى الإسلام".

٢ــ "باب برزويه فى "كليلة ودمنة" وهو الجزء الثانى من دراسته السابقة، وقد نشر فى كتاب بدوى عن "تاريخ الإلحاد فى الإسلام".

٣ــ "ابن الراوندى"، وقد نشرها كراوس فى مجلة الدراسات الشرقية، المجلد الرابع عشر عام ١٩٣٤ ويتناول فيها الموضوعات التالية بعد المقدمة، النص شذرات من كتاب الزمرد، تأليف الكتاب، وتحليل ما فيه، كتاب الزمرد، ودفاع الكندى، البراهمة فى كتاب الزمرد، تأريخ الرد، تحليل الرد، حياة ابن الراوندى. ويشغل صفحات ٧٥ــ ١٨٨ من كتاب بدوى السابق[٢٠].

جـ- هنرى كوربان:

يشير بدوى إلى اهتمام كوربان بالفلسفة الإشراقية عند السهروردى، وإلى نزعته الثيوصوفية التى تستند إلى الوجدان والتجربة الصوفية، ويأخذ عليه مبالغته الشديدة فى إبراز نصيب الفكر الشيعى، وأجحف بالفكر السنى إجحافاً غريباً[٢١]، ومع هذا فهو يتفق معه فى الاهتمام بالتصوف الإسلامى والوجودية، مما جمع بينهما فى صداقة قوية منذ عام ١٩٥٤، وطوال ربع قرن من الزمان[٢٢]. وقد ترجم له ما كتبه عن السهروردى، وترجم شرحه هو وكراوس لأصوات أجنحة جبرائيل للسهروردى.

"السهروردى الحلبى (ت ١١٩١م)، مؤسس المذهب الإشراقى "نشرات جماعة الدراسات الإيرانية رقم ١٦، باريس عام ١٩٣٩. ويتناول فيه بعد الاستهلال لحياته ومؤلفاته، المقالات الميتافيزيقية والمقالات فى صورة أمثال، التوحيد، مأساة السهروردى.

شرح رسالة "أصوات أجنحة جبرائيل" للسهروردى. المجلة الأسيوية عدد يولية، سبتمبر ١٩٣٥، ترجمة الفصل الثانى من كوربان وكراوس للرسالة والشرح الفارسى لها. وقد نشرهما بدوى فى كتابه "شخصيات قلقة فى الإسلام" [٢٣].

د. هانزهنريش شيدر:

يصف بدوى شيدر فى "موسوعة المستشرقين" مشيداً به وبجهده يقول: "خير وصف لهانزهنريش شيدر، هو أنه كان أوفر المستشرقين حظاً من النزعة الإنسانية بمعناها المحدد الخاص بالقرنين الرابع عشر والخامس عشر.. اتجه إلى بيان الأصول الإيرانية لبعض المعانى أو النظريات فى التصوف الإسلامى وتمخض ذلك عن بحثه الممتاز بعنوان "نظرية المسلمين فى الإنسان الكامل [٢٤]. وقد ترجمه بدوى كما ترجم له دراسته عن "الشرق والتراث اليونانى".

١ـ"روح الحضارة العربية" ترجمة لبحث شيدر "الشرق والتراث اليونانى" مجلة الحضارة القديمة، المجلد الرابع [٢٥].

٢ـ"نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعرى". وأصله محاضرة ألقيت أمام شعبة برلين للجمعية المشرقية الألمانية فى ٢٦ نوفمبر ١٩٢٤، وهو يدور حول الكشف عن الارتباط الوثيق فى تاريخ الأفكار بين الدراسات الإيرانية والإسلامية". ويشمل بعد التمهيد عن الإسلام والإيرانية والهلينية الموضوعات الآتية: الإنسان الأول فى الكونيات الإيرانية القديمة، التغير الثنوى التشاؤمى الذى أصاب فكرة الإنسان الأول فى نظريات النجاة عند الغنوصيين، قبول النظرية فى الغنوص الإسلامى، الصورة الكلاسيكية لنظرية الإنسان الكامل عند ابن عربى، ويبين أن الإنسان الكامل مقصداً سائداً فى أسلوب التعبير فى الشعر الغنائى الفارسى مع ملحق بنشيد مانوى [٢٦].

هـ ـ كرلو ألفونسو نلينو:

ومكانة نلينو بين المستشرقين جميعاً مكانة ممتازة، لا يساويه فيها غير جولدتسيهر ونيلدكه، وهو يمتاز عن جولد تسيهر بدقته العلمية وسعة إطلاعه على مختلف المسائل الإسلامية والغربية.

ويذكر بدوى تدريسه بالجامعة المصرية، وتأثيره الكبير على تكوين الأدباء فى مصر خاصة طه حسين أنبغ طلاب الجامعة المصرية الذى يتضح أثر نلينو عليه فى "الأدب الجاهلى" [٢٧]. ويشير بدوى فى موسوعته إلى دراساته الخاصة بأصل تسمية المعتزلة واسم القدرية، والمقالة الخاصة بفلسفة ابن

سينا، وهل هى شرقية أم إشراقية، وهى المقالات التى ترجمها فى "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية"، وغيرها وقد ترجم له بدوى الدراسات التالية:

١- بحوث فى المعتزلة " أ: أصل تسميتها"، "ب: اسم القدرية"، "ج: الصلة بين مذهب المعتزلة، ومذهب الإباضية المقيمين فى أفريقيا الشمالية.

د- "حول فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ عن القرآن". وقد ظهرت هذه البحوث فى مجلة الدراسات الشرقية، المجلد السابع، روما ١٩١٦، وقد ترجمها بدوى فى كتابه التراث اليونانى (ص ١٧٣-٢١٧).

٢- "تعليقات صغيرة على ابن المقفع وابنه" نشرت فى مجلة الدراسات الشرقية بالإيطالية ج١٤. ونجدها فى: "تاريخ الإلحاد فى الإسلام" (ص ٦٤-٧١).

٣- "محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية" ظهر هذا البحث فى "مجلة الدراسات الشرقية" المجلد العاشر، عام ١٩٢٥ بعنوان: "حكمة ابن سينا الشرقية- أو الإشراقية" "التراث اليونانى (ص ٢٤٥-٢٩٦).

و- أجنتس جولدتسيهر:

وحين نتناول موقف بدوى من جولدتسيهر نجد تبدلاً واضحاً بين موقفين أساسيين: الأول، مؤيداً فى التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، وفيه يعلى من قدر المستشرق اليهودى مبيناً أفضاله التى لا تحصى على الدراسات الإسلامية، بحيث نجد أنفسنا وكأننا نقرأ شعراً يتغزل فى هذه الشمس الساطعة ونورها ودفئها وأشعتها التى تضئ، وهذا الموقف المبكر ١٩٤١م يختفى تماماً مع الكتابات الأخيرة- التى يحلل فيه

بدوى جولدتسيهر وغيره فى القضايا الدينية والعقائد- التى صدرت عام ١٩٨٩، ١٩٩٠ وفيها نجد التحليل الدقيق والهجوم الحاد على الرجل الذى أراد رد كثير من عقائد الإسلام وتشريعاته إلى اليهودية، وسنعرض هنا للموقف الأول، ثم نتناول فى الفقرة الثالثة نقد بدوى له.

ظل جولدتسيهر أكثر من ربع قرن شمساً ساطعة، استمرت ترسل فى عالم البحوث الإسلامية ضوءاً يبدد قليلاً ما يحيط بنواحى الحياة الدينية الإسلامية من ظلام، وينير السبيل أمام الباحثين فى الوثائق التى سجلت فيها تلك الحياة، وينمو على حرارته جيل ضخم ممن كانوا بالأمس القريب، أو ممن هم اليوم أئمة المستشرقين[٢٨]. ويعلى بدوى فى كتابه "التراث اليونانى" من شأن

جولدتسيهر فقد "كان لديه نوع من التجربة الروحية الباطنة استطاع عن طريقها أن ينفذ في النصوص والوثائق، كي يكشف من ورائها الحياة التي تعبر عنها النصوص، ويتبين التيارات والدوافع الحقيقية. فهو إذ قام بنقد الحديث- كما يخبرنا بدوى- فليس ذلك كي يبين أنه موضوع أو غير موضوع، وإنما لكي يدرك الميول المختفية والأهواء المستورة التي يعبر عنها أصحابها فيما يضعون أو يروون من حديث"[٢٩].

تأمل اللغة التي كتب بها بدوي في موسوعته عنه يقول: "يشاء الله أن يهب الإسلام من الأوربيين من يؤرخون له كسياسة فيجيدون التأريخ، ومن يبحثون فيه كدين وحياة روحية فيتعمقون هذا البحث، ويبلغون الذروة فيه أو يكادون.. وكان سيد الباحثين فيه من الناحية الدينية خاصة والروحية عامة اجنتس جولدتسيهر"[٣٠].

أما عن منهجه فقد كان يقبل على النصوص وفي عقله جهاز من المقولات والصور الإجمالية، يحاول تطبيقها على هذه النصوص، والتوفيق بينها وبين ما يوحي به ظاهر النص، يتلاءم وهذه الصورة الإجمالية.

ويبين بدوى فى مقارنة دقيقة أن جولدتسيهر يختلف عن نلينو من ناحية وعن بيكر (كارل هنريش) من ناحية أخرى، بينما منهج جولد تسيهر استدلالى يعتمد على البصيرة والوجدان، نرى منهج نلينو منهجاً استقرائياً خالصاً، كل اعتماده على النصوص لا يكاد يخرج منها إلى النتائج الواسعة.. كما أنه يختلف من ناحية ثانية عن بيكر فى أن بكر لم يكن يحتاط كثيراً في استخدام الوجدان والبصيرة.

وكتابه "محاضرات في الإسلام" ١٩١٠ هو كما يقول بدوى: "صورة كاملة متناسبة الأجزاء للحياة الروحية في الإسلام". أما في كتاب "اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين" فهو يقدم لنا في الظاهر تاريخاً حيًّا لتفسير القرآن، بينما هو في الحقيقة إنما يعرض لنا فيه مرآة صافية انطبعت فيها صورة قوية واضحة للحياة الروحية طوال ثلاثة عشر قرناً عند الملايين من المسلمين"[٣١].

وقد ترجم له بدوى الأعمال التالية:

١- "موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل". وقد نشر هذا البحث في "مباحث الأكاديمية الملكية البروسية" عام ١٩١٥. القسم الفلسفي التاريخي، العدد ٨[٣٢].

٢ـــ العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث" ظهر هذا البحث في مجلة الاشوريات Z.A. المجلد

٢٨ عام ١٩٠٩. وكلا العملين نشرهما بدوى فى التراث اليونانى ١٩٤١.. صفحات ١٢٣-١٧٢، و٢١٨، ٢٤١[٣٣].

وقد ترجم له عدة نصوص فى كتاب "دراسة المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلى ١٩٧٩ وهى:

٣ـ "مقدمة لديوان جرول بن أوس الحطيئة"؛ لقد نشر جولدتسيهر ديوان الحطيئة بجلة ZDMG المجلد ٤٦ عام ١٨٩٢، وقدم لهذه النشرة بهذه المقدمة.

٤ـ "جن الشعراء" وقد نشر أولاً بمجلة ZDMG المجلد ٤٥ سنة ١٨٩١، ثم فى أعماله الكاملة، الجزء الثانى ١٩٦٨.

٥ـ "تعليقات على دواوين القبائل العربية". وقد نشرت أولاً فى مجلة JRAS عام ١٨٩٧، ثم فى أعماله الكاملة الجزء الرابع[٣٤].

ز– ماكس مايرهوف:

يصف بدوى مايرهوف "طبيب العيون المشهور فى القاهرة "بأنه من أعظم الباحثين فى تاريخ الطب والصيدلة عند العرب.. قوى الصلات ليس فقط بالأجانب فى مصر، بل وأيضاً بالنابهين من رجال الأدب والفكر والسياسة من المصريين. ويؤكد بدوى على صلته القوية به يقول: "وان أنس لا أنس حسن استقباله لى وأنا شاب فى الثانية والعشرين، حيث ذهبت إليه فى عيادته بتوصية من باول كرواس للحصول منه على نسخة من مقاله "من الإسكندرية إلى بغداد" كى أترجمه.. ولا يزال هذا البحث أفضل ما كتب فى موضوعه رغم التقدم الهائل فى هذا الميدان؛ لأنه يعطى نظرة عامة لكيفية انتقال التراث اليونانى الطبى إلى الإسلام، ويتناول بإيجاز أشهر المترجمين والعلماء العرب حتى القرن الرابع الهجرى[٣٥]. وقد ترجم بدوى فى التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية هذا العمل:

"من الأسكندرية إلى بغداد: بحث فى تاريخ التعليم الفلسفى والطبى عند العرب" وقد ظهر هذا البحث فى "محاضر جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم، قسم الدراسات التاريخية الفلسفية، المجلد ٢٣ سبتمبر ١٩٣٠ فى بدوى (ص ٣٧-١٠٠) [٣٦].

ح– كارل هنريش بيكر:

والمستشرق و السياسى الألمانى بيكر K.H.Bekker عالم واسع الأفق بارع فى فهم الناس، شامل النظرة نحو الأشياء محيط بالأحوال السياسية والاقتصادية التى يضطرب بها عصره، خبير بالشئون الاجتماعية والدينية

الخاصة بالدول المستعمرة وبخاصة الإسلامية منها. دعى لكى يكون أستاذاً فى المعهد الذى أنشأته الحكومة الألمانية فى همبرج لدراسة المسائل الخاصة بالاستعمار، ولتكوين طبقة من القادرين على إدارة شئون المستعمرات والخبراء بأحوال الأمم المستعمرة(٣٧)، ولم يعلق بدوى على ذلك بل اكتفى بتقديمه، الذى أكد فيه على كونه يجمع بين العلم والسياسة. "عرفته السياسة بمعناها الرفيع أحداً من رجالها الأفذاذ النابهين، وعرفه العلم مستشرقاً وفيلسوف حضارة كان فى الطليعة من بين فلاسفة الحضارة والمستشرقين(٣٨).

ترجم بدوى دراسته" تراث الأوائل فى الشرق والغرب" وهو محاضرة كان قد ألقاها بيكر فى جمعية الامبراطور فلهلم ببرلين فى مارس ١٩٣١، وطبعت بليبزج فى نفس العام. [راجع بدوى التراث اليونانى.. ص ٣-٢٣].

ط- فرانشيسكو جايربيلى:

كبير أساتذة اللغة العربية وأدابها فى جامعة روما، برز فى دراسة الشعر العربى، وفى تحقيق التاريخ الإسلامى. ترجم له بدوى "زندقة ابن المقفع" فى كتابه "تاريخ الإلحاد فى الإسلام" [ص ٤٠-٥٣].

"زندقة ابن المقفع" وهو فصل من دراسة أوسع بعنوان "مؤلفات ابن المقفع" نشر فى مجلة الدراسات الشرقية المجلد ١٣ عام ١٩٣٢(٣٩).

ى- أسين بلاثيوس:

يعرض بدوى فى مقدمة ترجمته لكتاب أسين بلاثيوس عن ابن عربى لحياته ومؤلفاته وخصائص أبحاثه، وينتقد إسرافه فى استخدام منهج التأثير والتأثر فى بيان صلات الفلسفة والتصوف الإسلامى بما يسبقها وتأثيرها على اللاحقين، راجع مادة بلاثيوس فى بدوى [ص ٧٥-٨١].

"ابن عربى: حياته ومذهبه" ترجمة ودراسة، القاهرة ١٩٦٧(٤٠). وهو يناقش أفكار بلاثيوس فى دراسته "أوهام حول الغزالى" وذلك فى زعمه بتأثر الغزالى والمسيحية، وذلك فى المجلد الثالث من كتابه المذهب الروحى عند الغزالى ونزعته المسيحية(٤١).

ك- نيلدكه Naldeke:

يعد نيلدكه (١٨٣٦-١٩٣١) شيخ المستشرقين الألمان غير مدافع، وقد أتاح له نشاطه الدائب وألمعية ذهنه وإطلاعه الواسع على الآداب اليونانية وإتقانه التام لثلاث من اللغات السامية مع استطالة عمره حتى جاوز الرابعة والتسعين- أن يظفر بهذه المكانه ليس فقط بين

المستشرقين الألمان، بل بين المستشرقين جميعاً[٤٢]. هذا الموقف سيتغير كلية فى كتابات بدوى المتأخرة، كما يتضح فى عرضنا له فى الفقرة الثالثة من هذا البحث، ويشير بدوى إلى كتاباته، خاصة (أبحاث لمعرفة شعر العرب القدماء) والبحث الأول فيه هو الذى قدم بدوى ترجمته فى كتابه "دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلى" "من تاريخ ونقد الشعر العربى القديم". [بدوى ص ١٧-٤٠].

ل- دفيد صموئيل مرجوليث:

يتخذ بدوى موقفين تجاه مرجوليث، أو قل موقف مزدوج، يتمثل فى الإشادة بأعماله وتحقيقاته فى الأدب العربى من جهة، وانتقاده بشدة فى دراساته عن الإسلام. وهو ما سيتبلور فى دراساته المتأخرة التى توضح لنا موقفه النهائى من المستشرقين، فقد كتب عن "محمد ونشأة الإسلام" ١٩٠٥ ثم الإسلام، وألقى محاضرات عن "تطور الإسلام فى بدايته" ونشرت عام ١٩١٤، هذه الدراسات كما يقول بدوى: كانت تسرى فيها روح غير علمية ومتعصبة مما جعلها تثير السخط عليها ليس فقط عند المسلمين، بل وعند كثير من المستشرقين[٤٣]. إلا أن نزاهته وموضوعية بدوى جعلته يشيد بمرجليوث فى مجالات أخرى، يقول: "إن فضل مرجليوث الحقيقى ينبغى أن يلتمس لافى هذه الأبحاث- السابقة- المغرضة، بل فى نشراته الكثيرة، وعلى رأسها نشرته لكتاب معجم الأدباء لياقوت ولرسائل أبى العلاء المعرى[٤٤]. وقد ترجم له بدوى "نشأة الشعر العربى" نشرت هذه المقالة فى مجلة الجمعية الأسيوية الملكية عدد يوليو ١٩٢٥. ونشرها بدوى [فى دراسات المستشرقين ص ٨٧-١٢٨].

م- دراسات أخرى حول الشعر الجاهلى وهى:

١ـ "ملاحظات على صحة القصائد العربية القديمة". تأليف هـ. الفرت.

٢ـ"فى مسألة صحة الشعر الجاهلى" أ. برونيلش.

٣ـ "الرواية والرواة عند العرب" تأليف أوجست اشبرنجر.

٤ـ "التأثيرات الوراثية والمشاكل التى تضعها رواية "الشعر العتيق" تأليف ريجى بلاشير، نشرت فى مجلة، "دراسات عربية وإسلامية، ليدن، أبريل ١٩٦٥.

٥ـ "استعمال الكتابة لحفظ "الشعر العربى القديم" تأليف فـ. كرنكوف. نشر فى المجلد التذكارى "من الدراسات

الشرقية" مهدى إلى أدورد براون، كمبرديج ١٩٢٢[٤٥].

ثانياً: من الترجمة والمماثلة إلى النقد والمقابلة:

ذكرنا - فى تمهيدنا السابق- أننا بصدد تقديم قراءة ثانية لموقف بدوى من المستشرقين، وحددنا مواقف ثلاثة تميز تعامله مع كتاباتهم. وقد عرضنا فى دراسة سابقة متابعة بدوى لهم، وإعجابه بأعمالهم، والتماثل مع موقفهم من التراث؛ وهو ما يظهر فى عدد كبير من الترجمات السابقة التى نقلها فى مرحلة مبكرة من حياته لكل من كرواس، وماسينيون، ونلينو، وماكس مايرهوف، إلا أننا نجد تحولاً فى موقفه من هؤلاء المستشرقين، حيث أعاد النظر فى عدد من الأحكام التى أصدرها على أعمال هؤلاء، مثل موقفه من جولدتسيهر. وفى هذا التوجه الجديد نجده قد يشيد بمستشرق فى موقف، أو مجال، أو موضوع فى الوقت الذى ينتقده فى موقف أو مجال آخر؛ نجد ذلك فى موقفه من مرجليوث، وهو توجه يميز كتابات بدوى فى مرحلة تالية فى حياته، تمتد لفترة طويلة منذ الستينيات وحتى عام ١٩٨٤ تاريخ صدور "موسوعة المستشرقين"، وهذا التوجه يختلف عن المرحلة الأولى من حياته العلمية "المماثلة" مع أعمال المستشرقين، كما يختلف عن المرحلة الأخيرة التى تبدأ من عام ١٩٨٩ بصدور أعماله ضد الكتابات الاستشراقية المغرضة التى تهاجم الإسلام ونبيه، وهى مرحلة "المقابلة" والتضاد، ضد أعمال ومناهج المستشرقين، ونتائج أبحاثهم، وهى مرحلة يغلب عليها النقد الدينى، والنقد الدينى المضاد. وبالطبع لا تمثل هذه المرحلة الوسطى انقطاعاً تاماً عن موقفه السابق؛ ففيها كثير من الأحكام العلمية الموضوعية التى تشيد بأبحاث وتحليلات المستشرقين، كما لا تختلف اختلافاً جذرياً عن المرحلة الأخيرة من كتاباته، ففيها نجد بذور نقده الأخير للمستشرقين، إلا أنها تتميز عن هذين الموقفين بثراء، وخصوبة، وتعدد الأحكام التى يصدرها على أعمال المستشرقين، بحيث تمثل مرحلة وسطى ذات خصائص متميزة وبلغة تختلف عن لغة الإعجاب الشديد فى المرحلة الأولى، ولغة الهجوم العنيف فى المرحلة الأخيرة؛ إنها لغة هادئة، موضوعية، منصفة، محايدة لا تطلق أحكاماً عامة، بل تتعامل مع كل عمل وكل مستشرق على حدة تنصف وتشيد بأصحاب الجهود العلمية الجادة، وتدين وتنقد بشدة المواقف غير

العلمية، ونستطيع أن نميز بين عدة أنواع من الإدانة يصدرها بدوى على أعمال هؤلاء المستشرقين، فهو يدين بعضهم لأسباب أيديولوجية سياسية؛ لانغماسهم في مواقف سياسية استعمارية ضد مصر والعرب، أو يدين البعض لأسباب دينية في فهم الإسلام وتحريف بعض حقائق التاريخ الإسلامى، أو لأسباب علمية تتعلق بالفهم واللغة والتحليل العلمى للتراث العربى الإسلامى.

فى هذا الموقف النقدى الموضوعى الذى يمثل مرحلة وسطى فى كتابات بدوى عن المستشرقين يتوارى فهمه لهم باعتبارهم "معلمى الإنسانية.. أساتذتنا المستشرقين" ويظهر التحليل النقدى بأشكاله الثلاثة السياسى والدينى والمعرفى- وإذا كانت دراستنا "الصوت والصدى" توضح موقف المماثلة معهم، الذى يتضح فى الفقرة الأولى من بحثنا الحالى، الذى تناولنا فيه ترجماته لكتابات المستشرقين، والفقرة التالية عن "المقابلة" مع تحليلاتهم وكتاباتهم، فإن الفقرة الحالية تمثل المرحلة الانتقالية التى تعبر عنها كتابات بدوى- فى "موسوعة المستشرقين"- النقدية الموضوعية، والتى نستطيع تحديدها فى عدة نقاط هى:

١- الإشادة بأعمال المستشرقين ونتائج أبحاثهم.

٢- تصحيح الأخطاء العلمية والتحليل الموضوعى لدراساتهم.

٣- إدانة التوجهات السياسية والتعصب الدينى فى كتاباتهم.

وسنناقش كل نقطة من هذه النقاط؛ لبيان موقف بدوى الموضوعى الذى يمثل هذه المرحلة الوسطى من أعمال مفكرنا العربى من كتابات المستشرقين.

١- إذا كانت هذه المرحلة تمثل انتقالاً فى موقف بدوى، فهى تحمل بعض آثار المرحلة الأولى التى يربط فيها بدوى بين أعماله وأعمال المستشرقين؛ حيث نجده يحيل فى كثير من مواد موسوعته، وعند حديثه عن كثير من هؤلاء - إلى أعماله التى تحمل نفس الاهتمامات، وتدور حول نفس الموضوعات، أو التى تعتمد على نفس المصادر والمخطوطات.

يذكر بدوى فى حديثه عن المستشرق الألمانى زنكر Zenker (ت ١٨٨٤) أنه نشر ترجمة لكتاب "المقولات" لأرسطو عن المخطوط المشهور رقم ٨٨٢ عربى (ت ٢٣٣٥ عربى فى فهرس رسلان) "وهو المخطوط الذى نشرناه كله، ومعظمه لأول مرة فى كتابنا "منطق أرسطو" فى

ثلاثة أجزاء القاهرة ٤٧-٤٩-١٩٥٢، وقد صدرت نشرة زنكر في ١٨٤٦"[٤٦]. ويشير إلى نشرته لترجمة أورسيوس العربية بعنوان "تاريخ العالم" بيروت ١٩٨١ في سياق تناوله لأبحاث دلافيد Della vida أثناء مقامه في أمريكا واطلاعه على المخطوطات، وكان من ثمرتها بحث طويل بعنوان "الترجمة العربية لتواريخ أورسيوس"[٤٧].. وكذلك يبين بدوى اهتمام جاينجوس Gayangas (١٨٠٩-١٨٩٧) بالأدب الأسبانى في "العصر الوسيط ونشره كتاباً بعنوان "كتب الفروسية" مدريد ١٨٥٧، وهو نشرة نقدية لنص قصة أماديس "الغالى، ويشير لمقدمة ترجمته لـ "دون كيخوته" القاهرة ١٩٦٤[٤٨]. وحين يعرض لـ "سوميز" يحيل إلى كتابه "مسكويه: الحكمة الخالدة" القاهرة ١٩٥٢[٤٩]. وفى تناوله للمستشرق الألمانى اليشمان يخبرنا بعثوره على نسخة مخطوطة من جاويدان خرد (الحكمة الخالدة) لمسكويه، وفيه ترجمة عربية "للغز قابس"، وعلى الأشعار الذهبية المنسوبة إلى فيثاغورس، وقيامه (اليشمان) بتحقيق هذا النصيحة وترجمتها إلى اللاتينية"، ويحيل إلى نشرته وتصديره لنفس العمل[٥٠]. وحين يذكر يوحنا الاشبيلى يشير إلى أعماله، ومنها "في الخير المحض" المنسوب إلى أرسطوطاليس، ويشير إلى كتابه: "الأفلاطونية المحدثة عند العرب" القاهرة ١٩٥٤م. وفى مادة بوكوك يذكر أنه بعد ترجمته اللاتينية لرسالة "حى بن يقظان" توالت الترجمات الأوربية لهذه الرسالة الأصيلة الفريدة، "وقد ذكرناها تفصيلاً في كتابنا بالفرنسية "تاريخ الفلسفة في الإسلام"، الجزء الثانى، باريس، ١٩٧٢[٥٢]. وحين يتحدث عن المستشرق الألمانى كوزجارتن (١٧٩٢-١٨٦٢) يذكر علاقته بجوته، إذ كان يترجم له قصائد عربية، وكان جوته يعيد صياغتها شعراً، وقد ضمنها في "الديوان الشرقى للمؤلف الغربى"، راجع ترجمتنا له القاهرة عام ١٩٦٧[٥٣]. ونفس الأمر في حديثه عن فلهلم ألفرت (١٨٢٨-١٩٠٩)، يشير إلى كتابه "ملاحظات على صحة القصائد العربية الجاهلية". وقد ترجم بدوى في كتابه: "دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلى"، الفصل الأول منه؛ وهو كتاب يعلى فيه من جهود المستشرقين ومنهجهم وتحليلاتهم للشعر الجاهلى مقابل الدراسات العربية التى ينتقدها بشدة، وفند المواقف المختلفة التى هاجمت طه حسين في دراساته حول الشعر الجاهلى[٥٤].

ويذكر لـ روسي Rossi (١٨٩٤-١٩٥٥) المستشرق الإيطالي الذى اهتم بتاريخ ليبيا بحث "حكم الأسبان وفرسان مالطة فى طرابلس فى الفترة من ١٥١٠ إلى ١٥٥١" وأنه خص هذا الكتاب بعرض مسهب فى "مجلة كلية الآداب بالجامعة الليبية"، المجلد الثالث، بنغازى ١٩٦٩ ويحيل القارئ إليه[٥٥].

وحين يتحدث عن أوجست ملر Muller (١٨٤٧-١٨٩٢)، يأتى ذكر جوشه Gosche صاحب الدراسات عن مؤلفات الغزالى، فيشير إلى كتابه "مؤلفات الغزالى" القاهرة ١٩٦١[٥٦].

وهو يشيد بأعمال هؤلاء المستشرقين، ويمتدح تحقيقاتهم، وأبحاثهم، ويبين أن رمبولدى G.B. Rampoldi أول إيطالى عنى بالتاريخ الإسلامى، كان ذا نزعة عقلية جعلته متحرراً من الأحكام السابقة المغرضة عن الإسلام. ولهذا كتب عن حياة النبى ورسالته دون تحامل سابق، وإن كان بروح عقلية استبعدت كل الخوارق والمعجزات. كذلك نجده لا يسكت عن المخازى التى ارتكبها الصليبيون، خصوصاً فى الحملة الصليبية الأولى لما أغرقوا قبر المسيح بالدماء و لم يراعوا له حرمة"[٥٧].

وحين يعرض للمستشرق الانجليزى سيل (١٦٩٧-١٧٣٦) يبين أنه كان منصفاً للإسلام- بريئاً- رغم تدينه المسيحى- من تعصب المستشرقين المسيحيين وأحكامهم الزائفة، فلم ينكر نبوة النبى محمد؛ وذلك لأنه كان من أنصار نزعة التنوير التى انتشرت فى أوربا فى تلك الفترة[٥٨].

ونفس الموقف يتخذه من أعمال ريلاند Reeland المستشرق الهولندى، ويعرض لأهم مؤلفاته "فى الديانة المحمدية" الذى كتبه باللاتينية. وهو ينقسم إلى قسمين:

الأول: هو تحقيقه لكتاب موجز فى العقائد الإسلامية، وترجمه إلى اللاتينية مع تعليقات وفيرة، وبهذا يعطى للقارئ الأوربى عرضاً أميناً للعقيدة الإسلامية كما يفهمها المسلمون.

والقسم الثانى: يفحص عن بعض الآراء الباطلة- المنتشرة فى أوربا منذ العصر الوسيط حتى القرن السابع عشر- عن الإسلام، والقرآن والسنة المحمدية، ويحاول تصحيحها استناداً إلى القرآن والسنة ومؤلفات المسلمين. وهو بهذا عند بدوى أول أوربى حاول تبرئة الإسلام من التهم الباطلة التى اخترعها الكتاب الأوربيون، وشوهوا بها حقيقة الإسلام. ويشير بدوى إلى أنه كتب

بالفرنسية بحثاً مفصلاً عن موقف ريلاند من الطعن فى القرآن بمناسبة الآية: ﴿**يا أخت هارون**﴾. وهو ما سيتحدث عنه بعد ذلك بالتفصيل فى المرحلة التالية[٥٩].

وكذلك شاخت Schacht (١٩٠٢-١٩٦٩) الذى كان حريصاً على الدقة العلمية فى عرض المذاهب الفقهية، وفى دراسة أمور الفقه بعامة، مبتعداً عن النظريات العامة والآراء الافتراضية التى أولع بها أمثال جولدتسيهر وسانتيلانا، ممن كتبوا فى الفقه الإسلامى، ولهذا كانت دراسات ومؤلفات شاخت أبقى أثراً وأقرب إلى التحقيق العلمى وأوثق وأجدى"[٦٠]. ويشيد بكل من: نيلدكه Naldeke (١٨٣٦-١٩٣١) شيخ المستشرقين الألمان غير مدافع، ونيكلسون Nickolson (١٨٦٨-١٩٤٥) - الذى يعد عنده بعد ماسينيون اكبر الباحثين فى التصوف الإسلامى[٦١]. ويشير إلى مؤلفات نيبرج Nyberg (١٨٨٩-١٩٧٤) ورسالته للدكتوراه عن "المؤلفات الصغرى لابن عربى" ويصفها بأنها من أجلّ الأعمال فى باب التصوف الإسلامى، وإلى نشرته الممتازة لكتاب "الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد"[٦٢]. الذى زوده بتعليقات مفيدة للغاية، وتكاتش Tkatsch (١٨٧١-١٩٢٧)، وأهم أعماله تحقيق الترجمة العربية لكتاب فن الشعر لأرسطو، وأن عمله من أجلّ الأعمال الفيلولوجية"[٦٣]. ويفيض فى بيان تعمق ريسكه Reiske (١٧١٦-١٧٧٤)، ويشيد بنشره لمعلقة طرفة التى كانت فتحاً جديداً عظيماً فى ميدان الدراسات العربية، وكيف ربأ بنفسه أن يصنع صنيع أستاذه أسخولنتز الذى كان يتهرب من الصعوبات فى النصوص العربية إذا وجد كلمات لا يفهمها، فإنه كان يحذفها فى صمت، أو يغيرها اعتباطاً. ويضيف أن ريسكه الذى وجد الناشرين للنصوص اليونانية يتهافتون عليه لم يجد ناشراً واحداً يقبل أن ينشر له كتبه فى ميدان الدراسات العربية، فاضطر أن ينشر ما نشر من ذلك على نفقاته الخاصة. ومن هنا ظلت أحواله المالية سيئة "ذلك أن اللاهوتيين يبغضونه أشد البغض؛ لأنه يمجد الإسلام، ولم يرافقهم على أكاذيبهم واتهاماتهم الدينية للنبى محمد وللإسلام بعامة، ويستشهد بقول فوك عنه: "لقد كان متهماً عند اللاهوتيين بأنه حر التفكير، ولم يسايرهم فى ادعائهم أن محمداً كان نبياً زائفاً وغشاشاً، وأن ديانته خرافات مضحكة، ولم يشأ أن يقسم تاريخ العالم إلى نصفين، نصف مقدس ونصف

دنيوى، بل وضع العالم الإسلامى فى قلب التاريخ العالمى، وفوق ذلك كان يعبر عن آرائه هذه بصراحة تامة، دون أن يحفل بما عسى أن يترتب عليه من نتائج، فجلب عليه الكساد(٦٤).

٢- والسمة الثانية التى تميز هذه المرحلة، وتوضح خصائص هذا الموقف النقدى: هى التحليل الموضوعى لدراسات المستشرقين، والتى تظهر فى تصحيح أخطائهم العلمية من جهة، وبيان أين أصابوا أو فيما أخطأوا، بينما نجده يشيد بدقة أعمال مستشرق ما، وفى نفس الوقت ينتقده فى جوانب أخرى، فالأحكام التى يصدرها على كل مستشرق لا تسرى على أعماله جملة، بل على المنهج، والتحليلات، والنتائج لكل عمل على حدة، ويمكن تفصيل ذلك على الوجه التالى:

حين يعرض بدوى لاسكاليجير Scallger (١٥٤٠-١٦٠٩) يصفه بأنه مستشرق، وفيلولوجى كلاسيكى فرنسى عظيم- وبعد أن يعرض مؤلفه يرى أنه فيما عدا كتابه "فى إصلاح الأزمنة" ١٥٨٣، فإننا لا نعثر لديه على ما يدل على أنه سار فى الدراسات العربية والشرقية بعامة شوطاً بعيداً، "ولهذا نعجب كيف وصفه أربنيوس بأنه الأول بين المستعربين Primus arabisantium، والحقيقة أن أهميته كمستشرق ضئيلة، وإنما هو فى المقام الأول عالم فذ فى الدراسات الكلاسيكية"(٦٥).

ويشير إلى كتاب بوكوك Pococke (١٦٠٤-١٦٩١) "لمع من أخبار العرب"، وهو أول كتاب يطبع فى أكسفورد بحروف عربية. وأن أهمية الكتاب تقوم فى التعليقات المفيدة جداً التى زود بها بوكوك نص ابن العبرى. ونصف هذه التعليقات تتناول العرب قبل الإسلام، أما التعليقات الخاصة بالنبى محمد فقليلة، وتتسم بالتحيز والتعصب البغيض، وهو أمر لا يستغرب من مبشر نذر نفسه، للتبشير فى بلاد الإسلام(٦٦).

وفى تناوله لهاملتون جب H. Gibb (١٨٩٥-١٩٧١) يشير إلى أنه نال فى حياته كثيراً من ألقاب التشريف التى لا يستحقها علميًّا، وأن شهرته فوق قيمته العلمية، وإنتاجه أدنى كثيراً من الشهرة التى حظى بها لأسباب كلها بعيدة عن العلم. وما كتبه عام ١٩٢٦ بعنوان "الأدب العربى" هو كتيب صغير سطحى تافه قصد به إلى القراء الإنجليز، وعمله الخليق بالذكر- فى مجال التاريخ الإسلامى- هو الكتاب الذى ألفه بالإشتراك مع هارولد بوون بعنوان

"المجتمع الإسلامي والغرب: المجتمع الإسلامي في القرن الثامن عشر" والكتاب عرض عام لم يقم على الوثائق من المخطوطات. ولهذا كانت قيمته العلمية ضئيلة إذا ما قورن بالدراسات العديدة في نفس الموضوع، والتي اعتمدت أساساً على الوثائق والمخطوطات، ولكن هذا هو طابع كل ما كتبه جب[٦٧].

وتظهر موضوعيته في تقييمه لأعمال اشتنيشنيدر M. Steinschneider (١٨٦١-١٩٠٧) خاصة "الترجمات العربية عن اليونانية" ١٨٩٧، يقول بدوي: "على الرغم من أن معظم المعلومات الواردة فيه قد صارت عتيقة بفضل ما قمنا نحن به من نشرات ودراسات في هذا المجال، فإنه لا تزال له بعض الأهمية فيما يتصل بالعلوم الرياضية والطبيعية".

والكتاب الثاني في نفس الميدان: هو "الترجمات الأوربية عن العربية" ١٩٠٤-١٩٠٥، وقد صار هو الآخر عتيقاً بفضل تقدم الدراسات في هذا المجال، ولكن لا يوجد حتى الآن كتاب جامع يتناول نتائج البحث حتى اليوم، إنما هي دراسات متفرقة مشتتة، وعسى أن نقوم بذلك قريباً[٦٨].

ويبين بدوي أن كرنكوف Krenkow (١٨٧٢-١٩٥٣) اتصل بدائرة المعارف العثمانية، التي تتولى، ولا تزال نشر كتب إسلامية في مختلف فروع العلوم الإسلامية، أو أنه نشر ضمن مطبوعاتها نشرات يعوزها التحقيق النقدي، و لم يكن الذنب ذنبه بل ذنب للمشرفين على هذه الدائرة إذ جردوا نشراته من الأجهزة النقدية، والتعليقات، والقراءات، وكان خيراً له ولسمعته أن ينأى بنفسه عن نشر شيء ضمن مطبوعات هذه الدائرة، ولهذا سنهمل ذكر ما نشره فيها[٦٩].

ويظهر على امتداد الموسوعة نقد بدوي لبعض ما أورده المستشرقين من معلومات ووقائع خاطئه في كتاباتهم؛ حيث ينتقل بدوي من موقف الناقل إلى موقف الند مناقشاً مراجعاً مصححاً. فهو يصحح خطأ أربري A.J. Arbery (١٩٠٥-١٩٦٩) في نشرته لكتاب "النبات" المنسوب لأرسطو، موضحاً أنه في الحقيقة لنقولاوس[٧٠]. ويبين أن إربينيوس Th. Erpenius (١٥٨٤-١٦٢٤) في نشرته "أمثال لقمان الحكيم وبعض أقوال العرب" ألحق بها خرافات منسوبة إلى لقمان الحكيم، هي في الواقع تعديل لخرافات أيسوفوس

اليوناني، حرره كاتب نصرى مصرى مجهول[٧١].

وفى حديثه عن رتر Ritter (١٨٩٢-١٩٧١) يبين أنه اشترك مع فالتز فى نشر رسالة الكندى "فى دفع الأحزان" ١٩٣٨ "وأن هذه النشرة حافلة بالأخطاء التى نبه عليها فى نشرته المحققة لهذه الرسالة ضمن كتاب "رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى"[٧٢].

ويصحح خطأ فلوجل Flügel (١٨٠٢-١٨٧٠) الذى نشر تحت عنوان "مؤنس الواحد" نصاً ظنه أنه هو كتاب "مؤنس الواحد" لابن منصور الثعالبى، لكنه فى الحقيقة كما بين جلدميستز هو فصل من "محاضرات" الراغب الأصفهانى[٧٣]. ويذكر أن لاندبرج (١٨٤٨-١٩٢٤) أصدر كتاب "لغة بدو قبيلة عنزة"، ولكن قيمته ضئيلة؛ لأن الرجل الذى اعتمد عليه لاندبرج لم يكن بدويًّا من قبيلة عنزة، بل فلاحاً نصرانياً من حوران، ولهذا انتقده كانتنوا"[٧٤].

ويرى بدوى أن ريبو (ت: ١٨٦٧) الذى خلف سيلفستر دى ساسى كان بعيداً عن بلوغ مرتبة سلفه، إذ لم يكن عالماً باللغة العربية بوصفها لغة إلى درجة كبيرة، و لم يستطع التأليف بالعربية. بل ولا الكلام الصحيح الجارى بها[٧٥]. وأن إبراهيم الحقلانى (المارونى) نشر فى ١٦٤١ مقتطفات من كتاب "مقاصد حكمة فلاسفة العرب" تأليف قاضى مير حسين الميبودى فى نصها العربى، وزودها بالشكل الملىء بالأغلاط، مما يدل على جهله الفاحش باللغة العربية[٧٦]. ويدحض زعم بابت (دافيد) الذى اهتم بدراسة اللغة العربية التى كتبت بها وثائق "جينزة" مصر القديمة، وترجم بعض الوثائق إلى العبرية الحديثة- أن الأغلاط اللغوية الفاحشة فى هذه الوثائق ليست أغلاطاً، بل تمثل اللغة الحية" فى عصرها. موضحاً أن هذا الزعم باطل سخيف، وأن جهل اليهود الذين كتبوها باللغة العربية ونحوها هو السبب في وقوعهم فى هذه الأغلاط اللغوية والنحوية الفاحشة، وهو أمر مشاهد عند اليهود فى مصر وسائر البلاد العربية، وقد انتشرت هذه الدعوى -رغم ذلك- عند بعض جهال المستشرقين، خصوصاً فى العصر الحاضر[٧٧].

ويصدر بدوى حكماً قاسياً على المستشرق الألمانى هورتن Max Horten (١٨٧٤-١٩٤٥) الذى أصدر عدداً كبيراً من الدراسات والترجمات فى الفلسفة وعلم الكلام "لكن قلة بضاعته

فى اللغة العربية والمصطلحات الفلسفية والكلامية العربية من ناحية، وسوء النشرات التى اعتمد عليها من ناحية أخرى - قد أصابا بالخلل وسوء الفهم وبالتالى الخطأ الترجمة"[٧٨].

وحين يذكر ترجمات القرآن الأولى إلى اللغات الأوربية، يعرض للترجمة اللاتينية الأولى، وهى تلك التى دعا إليها ورعاها بطرس المحترم ١٥٤٣، وقام بها بيلنيارد يقول: "إن بيلينارد مشكوك فى مدى علمه باللغة العربية، بحيث لا ترى أثراً لعلمه بالعربية إلا فى حواشى قليلة فى الهامش.. وأن هذه الترجمة أقرب إلى التلخيص الموسع منها إلى الترجمة، فهى لا تلتزم بالنص دقة وحرفية ولا تلتزم بترتيب الجملة فى الأصل العربى، وإنما هى تستخلص المعنى العام[٧٩].

ويذكر أهم إنتاج للمستشرق الألمانى اليهودى هورفتس Horovitz (١٨٧٤-١٩٣١) وهو كتابه "مباحث قرآنية" ١٩٢٦، ومنهجه فيه هو التحليل التفصيلى للغة القرآن، لكنها تحليلات ثبت ما فيها من مغالاة وافتعال، مما جعل نتائج بحثه مشكوكاً فيها منذ البداية، ومرفوضة كلها فيما بعد[٨٠].

٣- وتتمثل النقطة الثالثة فى إدانة التوجهات السياسية والتعصب الدينى، كما تظهر فى كتابات بعض المستشرقين. وهذه النقطة بالتحديد هى مقدمة للموقف الأخير فى نقد بدوى المضاد للتوجهات الأيديولوجية الدينية لهؤلاء المستشرقين. وهو نقد فى جانب منه معرفى، وفى جانب آخر أيديولوجى، وتظهر فيه نفس السمات السابقة الموضوعية، سواء مع أو ضد هؤلاء، وذلك فى الجوانب المعرفية، بينما لا يظهر الأساس الفلسفى للنقد الأيديولوجى، سواء ضد توجهات المستشرقين الدينية أو السياسية، اللهم فقط الشعور الوطنى والقومى والدينى الذى يسيطر على ميول واتجاهات الإنسان العربى المسلم.

ففى تناوله للمستشرق الألمانى اليهودى يعقوب بارت Jackob Barth (١٨٥١-١٩١٤) يذكر أنه كان فى تحقيقه للنصوص العربية لا يتورع عن التصحيحات العنيفة، خصوصاً فيما يتصل بالشعراء القدامى. وعلى العكس من ذلك فعل بالنسبة للنصوص العبرية الخاصة بالكتاب المقدس، فإنه كان يتجنب أى تصحيح فيها.. مما جعل إنتاجه فى هذا الميدان متخلفاً جدًّا عن التطور الهائل الذى حدث فى ميدان نقد نص الكتاب المقدس[٨١]، ويشير إشارة ذات مغزى هام أن بارث توفى عام

١٩١٤ تاركاً ولدين: إليازر (ت: ١٩٤٩)، وأهارون (ت:١٩٥٧) وكلاهما كان من أبشع غلاة الصهيونية والدعاة لها[٨٢]. ونفس الإشارة تتأكد في سياق حديثه عن كتاب بروكلمان "تاريخ الشعوب والدول الإسلامية" ١٩٣٩ الذى يصفه مقيماً بأنه صورة شاملة لتاريخ الشعوب الإسلامية دون مناقشة للمشاكل العديدة المتصلة بهذا التاريخ، معتمداً على يوليوس فلهوزن وليون كتيانى، والأهم من ذلك إشارته إلى ترجمة هذا الكتاب إلى الإنجليزية إبان الحرب العالمية الثانية ونشره عام ١٩٤٧ مع فصل عن الحوادث من ١٩٣٩ إلى ١٩٤٧ كتبه يهودى متعصب متحيز يدعى M. Perlmann، شوه فيه القضية الفلسطينية، "وأبدى فيها رأياً يخالف تمام المخالفة رأى بروكلمان"، كما قال يوهان فوك، ويضيف بدوى: "ولكن هذه عادة كل الكتاب اليهود فى هذا الشأن[٨٣].

ويندد بمواقف المستشرقين الذين تورطوا فى خدمة الاستعمار، ويبدو ذلك التنديد هادئاً فى إشارته لتوزع سنوك هر خرونيه (١٨٥٧-١٩٣٦) بين التدريس فى جامعة ليدن وبين الاستشارة السياسية لشئون المستعمرات الهولندية[٨٤].

ويتدرج ذلك إلى إدانة المستشرق فى موقف، والإشادة به حين يتجاوز هذا الموقف، كما نجد فيما كتبه عن آربرى، الذى أصدر فى فترة الحرب العالمية الثانية نشرات لا نهاية لها للدعاية البريطانية فى الشرق الأوسط باللغتين العربية والفارسية، وظهر فى فيلم للدعاية البريطانية، وهو ما يدينه بدوى- وتكفيراً عن هذه "المهمة المنحطة" قام أربرى بتقديم الشرق إلى الغرب بترجمة كتب عربية وفارسية، وتأليف كتب وأبحاث لتفهيم الأوربيين حقيقة الإسلام: حضارته وآدابه وعقيدته، هادفاً إلى إزالة حشد هائل من الباطل وسوء الفهم والأكاذيب المتعمدة؛ لإقرار الحق عن الشرق وشعوبه فى الضمير المشترك للغرب، فهذا جزء من واجب المستشرق ذى الضمير الحى[٨٥]. ويصل النقد إلى أقصى مداه فيما كتبه عن بالمر (إدوار هنرى) ١٨٤٠-١٨٨٢، وهو عند بدوى مستشرق إنجليزى من عملاء الاستعمار البريطانى، لقى حتفه جزاءً وفاقاً لعمله هذا.

ويبدو أن تاريخ بالمر عريق فى خدمة الأهداف الاستعمارية، فقد شارك فى بعثة اكتشاف فى فلسطين، بغرض اكتشاف الارتباط بين التاريخ المقدس

والجغرافية المقدسة. ويكتب بدوى: "أنه لما راحت بريطانيا ١٨٨٢ تدبر لاحتلال مصر دعاه لورد نورنبروك الرئيس الأول للبحرية البريطانى فى ٢٧ يونيو ١٨٨٢؛ للاستفادة من خبرته بسيناء واتصالاته بأهلها؛ لكى يتصل ببدو سيناء، ويؤلبهم ضد مصر، ويستخدمهم لتأمين الجانب الشرقى من قناة السويس لصالح بريطانيا، ووافق بالمر للقيام بهذه المهمة الدنيئة التى لا تليق بعالم أبداً. ويصفها بدوى "بالمهمة القذرة"، وبعد أن يورد تفاصيل ذلك وأن البدو نصبوا كميناً له، ولمن معه واقتادوهم إلى وادى سدر وقتلوهم. وألقوا بهم فى واد سحيق، وتفاصيل هذا كله موجودة فى الكتاب الأزرق (رقم ٣٤٩٤) الذى أصدرته الحكومة البريطانية عام ١٨٨٣، يقول: "هكذا لقى بالمر الجزاء الوفاق عما قام به من تجسس ودسائس وتآمر؛ للتمهيد لغزو بريطانيا لمصر واحتلالها احتلالاً دام منذ ذلك التاريخ وحتى يونيو ١٩٥٦"[٨٦]. ورغم هذه الإدانة الشديدة لموقف بالمر التى وجهها بدوى إليه بصفته مصرياً، فإنه يورد ترجمته لشعر البهاء زهير، موضحاً أن فيها من الرشاقة والجمال مثل ما فى الأصل[٨٧]. وهو موقف علمى ينفصل عن موقفه السياسى، ولا يتناقض معه.

ويرتبط هذا النقد بإدانة تعصب كتابات المستشرقين ضد الإسلام- وهو تمهيد لكتابات بدوى الأخيرة، ويظهر فيه تقصى بدوى لكل كتابات المستشرقين فى ميادين ترجمة القرآن والدراسات الإسلامية فى أوربا. فهو يبين لنا فيما كتبه عن المستشرق الفرنسى بوستل (١٥١٠-١٥٨١) أن نفسيته تحولت منذ عام ١٥٤٠ تحولاً غريباً، فاستولت عليه أحلام شاذة لإصلاح أحوال العالم، وأراد أن يضع معارفه اللغوية فى خدمة تحقيق هذه الأحلام. فراح يحلم بقيام حركة تبشير عالمية ابتغاء تنصير كل الكفار والمبتدعة والوثنية، وإلى جانب هذه التهاويم الدينية تملكته نزعة قومية فرنسية مغالية جدًّا جعلته يتصور أن الفرنسيين شعب الله المختار، وأنهم مدعوون للسيطرة على العالم وحكمه!![٨٨].

ويذكر أن ريكولدو (١٢٤٣-١٣٢٠) راهب دومنيكى ومبشر عنيف الخصومة ضد الإسلام. له كتاب بعنوان "الجدال ضد المسلمين والقرآن" كما فى مخطوط باريس، أو بعنوان "ضد قرآن محمد" كما فى مخطوط المتحف البريطانى، أو "الرد على القرآن" كما يرد فى عنوان الترجمة اللاتينية. وفيه جمع ما سبق أن ساقه الذين ردوا على القرآن

والإسلام، وأضاف إليه ردوداً من عنده[٨٩].

ويذكر لريموندو مارتيني لاهوتي ومبشر[٩٠] ومستشرق أسباني (ت: ١٢٨٤) - أهم مؤلفاته: "ضجر الإيمان في صدور المسلمين واليهود".

ويشير إلى كارل جوتليب بفاندر Pfander في حديثه عن موير W. Mur (١٨١٩-١٩٠٥) مؤلف كتاب "ميزان الحق" الذى هاجم فيه الإسلام بمنتهى العنف ودعا موير إلى أن يكتب عن السيرة النبوية، فكتب عدة مقالات بروح متعصبة خالية من الموضوعية.. وعاد موير إلى تحامله الشديد على الإسلام، فأصدر كتابين هما: "القرآن تأليفه وتعاليمه" ١٨٧٧، و"الجدال مع الإسلام" ١٨٩٧[٩١].

ويشير إلى يوحنا الأشقوبى (ت بعد ١٤٥٦)، وهو لاهوتى أسبانى، لعب دوراً كبيراً فى مجمع بازل، وشارك فى ترجمة القرآن إلى اللاتينية. وأنه فى خلوته فى دير ايتون Ayton فى سافويا (فرنسا) -وهذا ما يهمنا هنا- فكر فى الدفاع عن المسيحية ضد الإسلام الظافر الذى بدأ يغزو أوربا، خصوصاً بعد استيلاء محمد الفاتح على القسطنطينية فى ١٤٥٣، وقد تبين له (ليوحنا) أنه لا جدوى من مقاومة الإسلام بالسلاح؛ لأن الدولة العثمانية كانت فى أوج قوتها وتهدد أوربا بأسرها. لهذا لم يجد أمامه غير مقاومة الإسلام بالكتابة ضد الإسلام، واستعداداً لذلك رأى ترجمة القرآن إلى اللاتينية، وبعد ترجمة القرآن أخذ فى كتابة رد على الإسلام بعنوان "طعن المسلمين بسيف الروح"[٩٢].

وفى نفس الإطار كلف بطرس المحترم- وهو راهب ولاهوتى فرنسى- بعض المترجمين بترجمة القرآن إلى اللاتينية. وقد طبع ونشر هذه الترجمة، وألحق بها بعض الرسائل المتعلقة بالنبى والقرآن والإسلام. وقد بين أربينوس ونسليوس- كما يشير بدوى- أمثلة لما فى هذه الترجمة اللاتينية من غموض وخطأ. وإلى جانب ذلك قام بطرس الملقب بالمحترم هذا فألف كتاباً فى الرد على الإسلام، وكان ذلك حوالى ١١٤٣.

وعلى الرغم من أنه هو الذى رعى هذه الترجمة، فإنه لم يشأ أن يجهد نفسه فيقرأها حتى يقدر على الرد على الإسلام، بل كلف سكرتيره أن يضع النقاط الرئيسية لهذا الرد[٩٣].

ومن استعراض أعمال (آل) السمعانى: يوسف سمعان السمعانى، اسطفان ايقود السمعانى، يوسف ألويس

السمعاني، سمعان السمعاني.. يرى "أنهم لم يسهموا بشيء يستحق الذكر في الدراسات العربية. بل يكاد يقتصر نشاطهم على السعي لإخضاع الطائفة المارونية في لبنان للسيطرة الكاملة لبابا روما ولإذكاء نار الفتنة بين الطائفة المارونية من ناحية وسائر الطوائف المسيحية من ناحية أخرى، فضلاً عن التعصب الديني ضد الإسلام.. ويرى أنه من الكذب الفاضح أن يدعي أحد أن آل السمعاني ضموا الثقافة العربية على أي نحو. وهذا الحكم نفسه ينطبق على رجال الدين الموارنة، الذين عملوا في أوربا في القرون من السادس عشر حتى اليوم. لقد كانوا جميعاً في خدمة هيئة التبشير والدعوة في روما، أو مترجمين لحكام أوربيين، ولم يسهم أي واحد منهم في البحث العلمي المتعلق بالثقافة العربية أو التاريخ العربي[٩٤]. وربما كان الاستثناء الوحيد هو ميخائيل العزيزي.

وحين يتناول ميخائيل العزيزي الذي ألحق بدير الاسكوريال يذكر أن مكتبته تحتوي على مقدار وفير من المخطوطات العربية التي اقتنيت بطرق مختلفة، أهمها الاستيلاء في البحر على سفينة مغربية كانت تحمل مكتبة مولاي زيدان ملك المغرب[٩٥].

ويفيض في الحديث عن المستشرق والراهب اليسوعي البلجيكي لا منس Lammens (١٨٦٢-١٩٣٧) الشديد التعصب ضد الإسلام الذي يفتقر افتقاراً تامًّا إلى النزاهة في البحث، والأمانة في نقل النصوص، وفهمها، ويعد نموذجاً سيئاً جداً للباحثين في الإسلام من بين المستشرقين. وبعد أن يعرض لكتاباته يوضح أنها تلخيص لأبحاث المستشرقين وعلماء الآثار والجغرافيا في هذه الموضوعات، وليس له فيها أي اسهام أصيل. ويشير إلى تحامل كتاباته في السيرة النبوية تحاملاً شديداً. ويصف عمله بالبعد الشديد عن العلم وأصول البحث والنزاهة العلمية، فهو يلقي الكلام جزافاً ويعتمد على تحكمات ذهنية استقرت حسب معاني ذهنية سابقة ولم يكن لديه اطلاع باحث مثل جولدتسيهر يحاول أن يستمد دعاواه من مصادر أخرى تلمودية أو هلينية.. إلخ، بل راح يخبط دون أدنى سند أو برهان عقلي، وأبشع ما فعله خصوصاً في كتابه "فاطمة وبنات محمد" هو أنه كان يشير في الهوامش بصفحاتها، ويخبرنا بدوي أنه راجع معظم هذه الإشارات في الكتب التي أحال إليها لامنسي فوجد أنه إما أن يشير إلى مواضع غير موجودة إطلاقاً في هذه الكتب، أو

يفهم النص فهماً ملتوياً خبيثاً، أو يستخرج إلزامات بتعسف شديد يدل على فساد الذهن وخبث النية، ولهذا ينبغي- كما يخبرنا بدوى- ألا يعتمد القارئ على إشاراته إلى المراجع، فإن معظمها تمويه وكذب وتعسف فى فهم النصوص، يقول: "ولا أعرف باحثاً من بين المستشرقين المحدثين قد بلغ هذه المرتبة من التضليل وفساد النية"(٩٦). وهو نقد عنيف بلغت فيه لغة بدوى أقصى درجات الهجوم والعنف، وهذا ما يظهر فى أسلوب كتابة كتابيه الأخيرين.

ويواصل نقده لبقية أعمال لامنسى التى تتعلق بالتاريخ الإسلامى. فقد درس الخلافة الأموية، وفى هذه الدراسات بالغ لامنسى فى تمجيد الأمويين بدافع من الحقد الشديد على الإسلام، وبالمقارنة مع فلهوزن نجد الفارق الهائل بين ما قام به يوليوس فلهوزن فى كتابه "الدول العربية وسقوطها" وبين الاندفاع الأهوج عند لامنسى فى تبرير أبشع جرائم يزيد والأمويين بعامة.

وفى ميدان الإسلام بعامة وضع لامنس كتاباً عاماً بعنوان "الإسلام: عقائد ونظم" وقد زعم فى استهلال الكتاب أنه كتاب حسن النية Un livre de bonne foi، ومع ذلك فقد دس فيه كل سمومه التى سبق أن عرضها فى مؤلفاته، وذكر أنه (الكتاب) عرض موضوعى Expose tout objectif، وهذا أيضاً - فيما يرى بدوى- من خلال تحليله للعمل- غير صحيح تماماً.. وهو عرض سطحى جدًّا وليست له آية قيمة علمية، ولا حتى كدراسة مبسطة ابتدائية؛ لأنه مزجه بوجهات نظره المليئة بكراهيته للإسلام فى غل منقطع النظير(٩٧).

وتنقلنا الإشارات النقدية المتفرقة لبعض مواقف المستشرقين خاصة فيما يتعلق بالدراسات الإسلامية والقرآنية إلى إعادة نظر جذرية فى موقفه، والحقيقة أن إعادة النظر هذه ليست تحولاً مفاجئاً فى نظرة الدكتور بدوى، بل إن أصولها بدت واضحة للعيان فى كثير من الإشارات السابقة، ويستطيع الباحث فى كتابات بدوى أن يستبصر هذا الموقف واضحاً، لكن السؤال الهام فى هذا السياق هو: لماذا ارتبطت فى أذهاننا أبحاث بدوى بالإشادة بالمستشرقين؟ وهل حدث تحول مفاجئ فى كتاباته؟

فى الحقيقة هناك أسباباً عديدة لذلك: أولها تلك الحماسة والإعجاب الشديد بأعمال هؤلاء، وترجمتها إلى

العربية، وجعلها جزءاً من بنية أعماله، فكأن أبحاثه وتحقيقاته تتكامل مع ترجماته لهؤلاء، بالإضافة إلى استلهام كثير من حدوس المستشرقين وأعمالهم فى أبحاث وكتابات خاصة، خاصة أعمال كرواس. ثالثاً: هذه السمة الإنسانية التنويرية فى طرح القضايا والعناوين التى يختارها لكتاباته مثل "تاريخ الإلحاد فى الإسلام" والتى تعطى انطباعاً مباشراً بتبنى بدوى لمثل هذه الأفكار. إلا أن ذلك الانطباع المباشر قد لا يعبر حقيقة عن قناعات الرجل؛ فالدراسات التى أوردها عن الإلحاد تتعلق بإنكار الفلاسفة للنبوة وليس الألوهية، إضافة إلى أن مثل هذه الدراسات كانت سائدة ومنتشرة فى الدوريات والمجلات الثقافية المصرية والعربية فى هذه الفترة(٩٨). فهو نوع من المشاركة فى القضايا المثارة فى مطلع شبابه، سرعان ما تحولت بفعل الخبرات العملية إلى نوع من التوجه العام الذى تبناه بدوى عن طريق طه حسين وأحمد لطفى السيد، وهو الاستفادة من الدراسات الغربية والمشاركة فيها، وعدم الشعور بالدونية أمام هذه المناهج الفلسفية والعلمية التى تمكننا من إعادة النظر فى تراثنا الثقافى، وقضايانا الفكرية. إلا أن الغرب عند بدوى لم يكن فقط فرنسا كما لدى أحمد لطفى السيد وطه حسين، بل إن اتجاهه إلى الدراسات الألمانية والإيطالية بفضل إتقانه هذه اللغات، وعلاقاته الوثيقة بأهم الباحثين والمستشرقين من إيطاليا وألمانيا، وتكوينه الفلسفى الذى مال به نحو المثالية الألمانية لدى كانط وهيجل وفشته وشلنج، والذى ارتبط بتوجهه السياسى، أو أسس له، وذلك فى انتمائه "لمصر الفتاة"(٩٩) جعلاه يتخلف عن توجه أساتذته لطفى السيد وطه حسين من ناحية، ويعيد النظر فى أحكام بعض المستشرقين من جهة ثانية، وينشغل بقضية "روح الحضارة العربية"، و"الحضارة الإسلامية"، بل يستخدم أحياناً لفظ الإسلام بدلاً من العرب فى عناوين أحد كتبه. فبعد "أرسطو عند العرب" و"أفلوطين عند العرب" يكتب عن "أفلاطون فى الإسلام".

التحول إذن لم يكن مفاجئاً، بل نجد بذوره فى هذه المرحلة الوسطى التى كان فيها موضوعياً إزاء كتابات المستشرقين المعرفية وناقداً لكتاباتهم الدينية والسياسية. وهذا ما ينقلنا إلى المرحلة الحالية، والتى يتقابل ويتضاد فيها موقف مفكرنا مع آراء بعض من كان يعجب بهم ويتماثل مع كتاباتهم من قبل، هنا يتحول بدوى من "تاريخ

الإلحاد في الإسلام" إلى "الدفاع عن محمد والقرآن".

ثالثاً: الدفاع عن القرآن والنبي (المقابلة):

أول ما يميز موقف بدوى الحالى من المستشرقين، والذى تعبر عنه هذه المرحلة الناضجة من تطوره الفكرى، والتى نطلق عليها موقف "المقابلة" هو تحوله من ترجمة أعمال هؤلاء وتبنى مناهجهم، ونتائج أبحاثهم، أو الكتابة عنهم، وتحليل كتاباتهم- فى مجالات البحث فى الفلسفة، والكلام، والتصوف، والأدب، وتاريخ العلم العربى- إلى إعادة النظر فيما كتبوا، خاصة فيما يتعلق بالدين الإسلامى، والقرآن الكريم، وحياة النبى محمد، وأصبحت القضايا الدينية هى محور البحث، ودارت حول:

التشابه المزعوم بين القرآن والإنجيل، مفهوم لفظ أُمى المتعلق بالنبى محمد، معنى كلمة فرقان، الصابئة فى القرآن، الرسل فى القرآن، هل هناك مصدر يونانى للقرآن، التصنيف التاريخى للقرآن، الكلمات غير العربية فى القرآن، حقيقة الشخصيات التاريخية التى جاءت فى القرآن؛ "أخت هارون"، "هامان"؛ وهى محاور كتابه "الدفاع عن القرآن ضد منتقديه"(١٠٠).

وصدق محمد فيما نزل عليه من الوحى، وسياسة محمد تجاه خصومه، وموقفه تجاه معاهداته، وصحة رسائله، وخطبه وأحاديثه، وشهوات محمد المزعومة، والفرائض الإسلامية وأصولها، وهى نقاط البحث فى كتابه "الدفاع عن محمد ضد المنتقصين لقدره".

وكما يتضح من عناوين هذه الموضوعات، فإن بدوى يناقش القضايا التى أثارها المستشرقون حول الدين الإسلامى وتشريعاته، وكتابه المنزل، ورسوله، وهى قضايا تاريخية ولغوية فى الأساس. هنا تحول الاهتمام عن كتابات المستشرقين فى فروع المعرفة الإسلامية، وعن شخصيات المستشرقين إلى الاهتمام بالقضايا التى تتصل بأساس الدين. وفى كل قضية منها يعرض بدوى لمواقف الذين تناولوها بالبحث والنقد بل بالهجوم والتجريح فى كثير من الأحيان. وفى كل قضية منها يشير للمشكلة وموقف المستشرقين منها، وأصلها لدى الكتاب المسلمين، و"المواقف المتباينة تجاهها، وموقف القرآن منها، ثم يقدم تحليله لها، ووجهة نظره الخاصة، موضحاً أن بعض هذه القضايا قضايا زائفة مفتعلة، وبعضها قضايا ستظل مثارة، ويستمر الجدال حولها بعد وضعها الوضع الصحيح.

والاتجاه الأساسى السائد فى تحليله لكل منها هو بيان تهافت المنهج الذى استخدمه المستشرقون، وتحليلاتهم الخاطئة، ودوافعهم المغرضة.

ومن الممكن عرض موقف بدوى من كل قضية من هذه القضايا والإشارة إلى كل من تناولوها من المستشرقين، أو وهذا هو الحل الثانى الذى اخترناه: تتبع مواقف بدوى من كل مستشرق فى كل قضية منها، موضحين علاقة هذا الموقف بآراء بدوى السابقة فى بعض هؤلاء المستشرقين إذا كان قد ذكرهم من قبل.

ونقدم هنا بعض الملاحظات التمهيدية التى تساعد فى متابعة تحليل بدوى لهذه القضايا، وتحليلنا لموقفه من المستشرقين، وهى:

١- إن بدوى كما يتضح من مقدمات كتبه الأخيرة بإزاء توجهاً جديداً يتمثل فى مشروع يشغله، ويشغل فى الحقيقة كثير من الباحثين المنتمين للعالم الإسلامى المعاصر، وهو إعادة النظر الجذرية فى كل ما كتبه المستشرقون فيما يتعلق بالدين الإسلامى. وقد أصدر بدوى بعض أجزاء من هذا المشروع، ويعدنا بكتابات أخرى مثل كتابه -تحت الطبع- عن "الإسلام كما أرتآه: فولتير وهردر وجيبون وهيجل"، وكذلك نيته فى تخصيص دراسة وافية عن السنة النبوية المحمدية، يرد فيها الرد الكافى والمقنع على أولئك المستشرقين المتشككين.

٢- ان إعادة النظر الجذرية هذه تجعله يخصص مقدمات تاريخية طويلة يتتبع فيها بداية ظهور المشكلة موضوع البحث، والآراء المختلفة التى قيلت فيها من المؤرخين وآباء الكنيسة والكتاب المسيحيين، سواء فى الكنيسة الشرقية أو الدولة البيزنطية، أو أوربا، بحثاً عن الأصول والكتابات الأولى التى تنوقلت وتواترت، وأصبحت تكون نوع من الرؤية الأسطورية فى فهم حقيقة الإسلام التاريخية[١٠١].

٣- أن هذه الأعمال تتسم بقدر كبير من التكامل، فهى لا تكتفى فقط ببيان آراء المستشرقين ضد الإسلام، رغم أن هذا هو ما يمثل الاتجاه السائد فى الكتابات التى يعرضها بدوى، وإنما تشير أيضاً كلما كان ذلك ممكناً فى إطار القضايا المثارة- إلى كثير من المواقف الإيجابية لبعض هؤلاء المستشرقين، موضحاً أيضاً بموضوعية كاملة هذه المواقف، ودوافعها، وتوجهات أصحابها. وفى هذا الإطار نفسه يمكن أن نجد بعض الإشارات، وهى قليلة للغاية إلى آراء سلبية وإيجابية

لبعض هؤلاء المستشرقين خاصة ماسينيون ونولدكه.

٤- الاعتماد فى بعض الأحيان على المصادر الإسلامية وخاصة القرآن والاستشهاد بآياته وتحليل ألفاظه[١٠٢]. وتقديم بيانات إحصائية بهذه الألفاظ ودلالتها، بنفس طريقة العلماء القدماء فى البرهنة النقلية، والاستشهاد بالنصوص، وكذلك الاعتماد على كتب المفسرين والمحدثين والمؤرخين وعلماء اللغة العرب القدماء[١٠٣]. والحقيقة أن الهدف من ذلك ليس البرهنة على صدق دعواه، بل هى أساس لبيان كافة الجوانب والآراء المثارة قديماً وحديثاً حول كل قضية من هذه القضايا.

٥- الملاحظة الخامسة، وهى على جانب كبير من الأهمية- ويصح أن تكون الأولى- تتعلق بحفر بدوى فى الأصول التاريخية لعلاقة الإسلام بأوربا، وموقف أوربا منه، وعلاقة المسلمين بالطوائف الدينية المجاورة، خاصة اليهودية، وتاريخ التحالفات معهم، وهل هناك مصداقية لهذه التحالفات ونكثهم الدائم للعهود. وكذلك أيضاً- وهى مسألة فرعية لعلاقة الإسلام بأوربا- مسألة حرية الرأى والتعبير والدفاع عن حقوق الإنسان التى يتشدق بها الأوربيون ويدعو إليها فلاسفتهم، أو ما يطلق عليه الليبرالية الأوربية، وحقيقتها كما تتضح فى بعض المواقف التاريخية المعاصرة[١٠٤]. وكذلك إشارته إلى الصلة بين الإسلام والمذاهب الغربية، خاصة الاشتراكية، وحقيقة هذه الصلة، وهى قضايا لها أهمية كبرى فى عالم اليوم، وتحتاج فى تحليلها إلى الاستعانة بإنجازات الثورة المعرفية المعاصرة فى العلوم الإنسانية، وإن كان بدوى طرحها على طريقة الفيلسوف التقليدى، وأهمية هذا التناول أنه يتجاوز تناول اللاهوتى (العدائى) والسياسى (المنغلق).

٦- الملاحظة الأخيرة تتعلق باللغة المستخدمة فى الكتابة، وهى اللغة الفرنسية الموجهة للأوربيين، والتى كتب بها بدوى عديد من دراساته السابقة، وقد استخدمها هنا لتوضيح حقيقة الآراء الاستشراقية المغرضة التى قدمت تصوراً تاريخياً مغلوطاً وأسطورياً للنبى محمد، وفهماً معكوساً لحقيقة القرآن، ولم يستخدم اللغة العربية فى الكتابة. وهى لغة ليست دعائية ولا تبشيرية، لا تهدف إلى جذب الأوربيين إلى الإسلام، لكن غرضها إبراز الحقيقة، وتوضيح المغالطات المتعصبة التى يقدمها المستشرقون. وأخيراً هى لغة حادة وعنيفة فى الهجوم على تلك الآراء غير

المنصفة، بل الجامدة المغرضة المتعصبة. وإذا كانت تلك هى سمة بدوى فى التعامل مع أقرانه- كما اتضح فى كتاباته ضدهم- فهى هنا أحد وأشد.

ويحدد لنا بدوى مهمته فى مقدمة كتابه "الدفاع عن محمد" بأنها كشف زيف كتابات المستشرقين التى لا تنفك تردد اتهامات قديمة للإسلام، يقول موضحاً: "إن الإسلام أصبح مرة أخرى، الغريم المستهدف للإمبراطورية الرومانية وأوربا، وكيف قام هؤلاء بتوجيه هذه الدعاية السيئة ضد الإسلام.. لقد وضعت هذه الدعاية فى روايات كاذبة واجبة التصحيح، فإضافة إلى تلفيقها، فإنها تمتلئ بالجهل للحقائق التاريخية" وتتضح هذه الدعاية فى كتاب البطريق الإسكندر الأنكونى الذى ظهر "بعنوان أسطورة محمد فى الشرق"، وفى تمهيد كتابه يتناول بدوى: "أسطورة محمد فى أوربا، عشرة قرون من الكذب الباطل والافتراء" يقول: بالخوض فى تاريخ مفاهيم الأوربيين عبر العصورحول نبى الإسلام محمد، ذهلت تماماً لشدة جهلهم، وسوء طويتهم الواضح، وأوهامهم العتيقة، وعنادهم وتعصبهم المحموم، وإصرارهم على الالتزام بالجهل التام فيما يخص أمور خصمهم، ولا ينطبق هذا الأمر فقط على العادين منهم من الناس والجهلة والسذج، إنما ينطبق أيضاً على كبار علمائهم من فلاسفة ورجال ودين ومؤرخين". ويتتبع بدوى تفشى أفكار كتاب أسطورة محمد بين كتاب أوربا بداية من القرن التاسع الميلادى حتى القرن الرابع عشر(١٠٥).

كما يتتبع بدوى فى "الدفاع عن القرآن" تتبعاً تاريخياً مختلف الانتقادات التى وجهت للقرآن منذ يوحنا الدمشقى (٦٥٠-٧٥٠)، وأول هجوم على القرآن جاء فى مقدمة كتاب نيكتياس البيزنطى "نقد الأكاذيب الواردة فى كتاب العرب المحمديين". ويشير بدوى للجدل العنيف حول الإسلام فى النصف الثانى للقرن التاسع الميلادى؛ والذى يظهر فى كتاب كانتا كوزين (١٢٩٢-١٣٨٠) موضحاً أنه بسقوط القسطنطينية فى يد المسلمين ١٤٥٣ توقف كل الجدل البيزنطى حول الإسلام، ثم ظهر ذلك فى أوربا المسيحية، حيث كتب نيقولا الكوزى (١٤٠١-١٤٦٤) كتابه Cribratia ol choroni، ويعدد بدوى كثير من الكتابات الأوربية فى القرن الخامس عشر التى وجهت ضد الإسلام عموماً، ويذكر أول دراسة موجهة ضد القرآن والتى ظهرت فى أواخر القرن السابع

عشر؛ وهى دراسة لوديفيكيو ماراشى Marrcai (١٦١٢-١٧٠٠) مشيراً إلى أن عمل ماراشى بداية الدراسة الجادة فى أوربا عن القرآن، إلا أنه كما يصفه بدوى مملوء بالأخطاء الخطيرة والمجادلات الساذجة، وهو ما نجده فى كل الدراسات المتصلة بالقرآن خلال القرنين التاليين لظهور هذا العمل.

ويظهر فى مقدمة كتاب بدوى عن القرآن عدم ثقته فى أعمال هؤلاء المستشرقين؛ لإصرارهم على تزييف المشاكل والتصورات والنتائج. ويقدم لنا بعض الأسباب لتفسير جهل المستشرقين بموضوع دراستهم حول القرآن، مثل:

١- أن معرفتهم باللغة العربية معرفة حرفية أكثر منها اصطلاحية لا تحقق كثيراً مما يرغبون.

٢- معلوماتهم عن المصادر العربية ناقصة وضحلة وغير كافية.

٣- الحقد المتأجج الموروث ضد الإسلام عند كل من هـ هرتشفيلد. وج هورفتينز.

٤- تتمثل الأحكام حول القرآن (الاتهامات) لدى جولدتسيهر، ونولدكه، ومرجليوث.

٥- مناقشتهم لرسالة محمد بوضعها فى إطار ضيق، كما لدى وليام ميور، وس. زويمر.

ومقابل ذلك يحدد لنا بدوى الموضوعات التى سيناقشها فى كتابه، والفترة الزمنية للكتابات التى سيتناولها، والمنهج الذى سيستخدمه، والذى يسميه المنهج الوثائقى والموضوعى مبيناً بوضوح هدفه، وهو كشف القناع عن هؤلاء العلماء الكاذبين.

والحقيقة أن أحكام بدوى تتفاوت ما بين حدة وإدانة لبعض هؤلاء المستشرقين الذين سبق له أن أشاد بهم، واعتدال وإشادة لمن تجاوزوا القصور الذى اشار إليه وظهر لديهم معرفة صحيحة باللغة العربية، ودقة فى المعلومات وعرضوا أبحاثهم من خلال تفهم موضوعى وتسامح، وناقشوا أمور الدين الإسلامى والقرآن عبر إطار أعم. بالإضافة إلى أن تناوله لبعض هؤلاء المستشرقين قد يأتى عرضاً خلال تناول قضية معينة، أو يخصص لهم فصول بأكملها لمناقشة آرائهم، ومن هؤلاء: مرجليوث، وجولدتسيهر، وفنسنك، ونولدكه، هذا بالإضافة إلى بعض المستشرقين الذين يناقش آرائهم فى كل قضية تعرضوا لها عبر فصول كتابيه وهم: سبرنجر، وهوفيتز، وفرانتز بهل، وجود فرادى موميين وكايتانى وغيرهم. وسوف نتوقف أمام نقده وتحليله لأعمال هؤلاء، ونبدأ باسبرنجر

وما قدمه من آراء فى كتابه Asprenger "حياة وعقيدة محمد" الصادر فى برلين ١٨٦١، وأول قضية يناقشها بدوى هى التفسيرات التى أعطاها سبرنجر للفظ "أُمي". فهو يميز أولاً بين أهل الكتاب، والذين لا كتاب لهم (الجزء الأول ص ٣٠)، و"أُمي" بمعنى: وثنى (ج٢ ص٢٢٤ حاشية ١)، وهى صفة الشخص الذى لا يعرف القراءة تماماً ولا الكتابة (جـ٢ ص ٤٠١-٤٠٢). ويرد بدوى موضحاً أن هذه ادعاءات لا تستند إلى أية مصادر، فنحن إذا عثرنا على نص واحد يرجع إلى ما قبل الإسلام يشير إشارة واحدة إلى أهل الكتاب والأميين، فسوف لا تكون هنا مشكلة على الإطلاق[١٠٦]. كما يشير فى حديثه عن "قبلة" المسلمين إلى زعم سبرنجر- متتابعاً جولدتسيهر، متفقاً مع فنسنك- بأن القبلة كانت قبل الهجرة تجاه بيت المقدس، وأن محمداً اتخذها كذلك لإرضاء اليهود، مع أنه كما يؤكد بدوى- لم يكن وهو فى مكة بحاجة إلى رضاً عليه، أما فى المدينة فقد كان الاحتكاك الفعلى معهم[١٠٧]. ويناقش بدوى آراء سبرنجر مرة ثالثة فى سياق حديثه عن الصابئة فى القرآن الذى قال: إنهم الحنفيون، وهو رأى كاذب عند بدوى للأسباب التالية، فالحنفيون على نقيض الصابئة، وديانة كل منهم معارضة للأخرى، والأحناف هم أتباع ملة إبراهيم، والصابئون هم عبدة النجوم، وهى عبادة حرمتها ملة إبراهيم، إضافة إلى أنه لم يكن عندهم كتاب مقدس بينما كان عند إبراهيم "الصحف"، وأن فعل "صبأ" فى العربية معناها تحول عن دينه ليعتنق ديناً آخر.

ويتناول بدوى كذلك- فى الفصل الأول من كتابه "الدفاع عن محمد" ما توصل إليه سبرنجر فيما يتعلق بالحالة التى يكون عليها النبى وقت نزول الوحى؛ وتتلخص فى أن محمداً كان يعانى من الهستيريا العقلية حين ينزل الوحى عليه، وكان يأتى بحركات تشبه تلك التى تصاحب حركات المصاب بالصراع، ويرد بدوى بأن هذا الاتهام قمة السخف من قائليه؛ ذلك لأن محمدًا قبل وبعد نزول الوحى لم يشهد إشارة واحدة أو عارض واحد لهستيريا أو صراع على الإطلاق، بل على العكس من ذلك فتماسك شخصية محمد وثباته فى سبيل نشر الدعوة كان صلباً على الدوام، والمصابون بهذا المرض يحيون دواماً فى الخيال والوهم على عكس محمد الذى كان رجلاً عمليًّا واقعيًّا صادقاً أميناً. ويشير بدوى أن العلوم الإنسانية اليوم تضع العباقرة العظام على

ضوء الأبحاث النفسية فـي مكـان القـوم غير العاديين.

ويرفض بدوى فى الفصل الثانى مـن كتابه ما أورده سبرنجر من قصـة خياليـة عن أسـباب زواج الرسـول مـن زوجتـه الثانية زينب بنـت جحـش، موضحـاً أن تعدد الزوجات الغير محدود كـان شـائعاً بين العرب قبل الإسـلام، و لم يحـدث أن استنكر أحد من العرب هـذا التعـدد، أو انتقد واحد لمجـرد أنـه تـزوج مـن نسـاء كثـيرات، وأن الآيـة ٤٩ مـن سـورة الأحـزاب تحـل للرسـول الـزواج ممـن اختـار، وتشـرح فـي هـذا الخصـوص زواجـه مـن زينـب بنـت خزيمـة (أم المساكين)، وعبـارة "مـن دون المؤمنـين" فى هذه الآية تعنى هـذه المرأة بـالذات، التـى وهبـت نفسـها للنبـى، ولا تعنـى إطـلاق العـدد فـى زواجـه مـن النسـاء عموماً، ويوضح بدوى أن رواية سبرنجر فيما يتعلـق بـزواج الرسـول مـن زينـب بنت جحش رواية واهيـة، ويذكـر عـدة حجج فى ذلك.

كذلـك يعـرض بـدوى فـى الفصـل الخامس من كتابه. "الفرائض الإسـلامية وأصولها التى أقرها النبى"، ويناقش رأى سـبرنجر بخصـوص فـرض صيـام شـهر رمضان على المسلمين حتى يخالف صوم اليهود، ولا يتهـم بإنـه نقـل عنهـم هـذه الفريضة، ويبين في الـرد عليـه اختـلاف الصوم عند كل من المسلمين واليهود.

ويناقش فنسـك A. g. Wensinck بـدوى كثـيراً فـى كتابـه "الدفـاع عـن القرآن"، فى قضية لفـظ "أمـى" نجـد أن فنسـنك فـى مقالتـه فـى مجلـة Acta Orientalia، يتـابع رأى سـبرنجر فـي أن لفظة "أُمى" تطلق على صاحبها من غـير أهل الكتاب[١٠٨]. وكذلـك فيمـا يتعلـق بمسألة تحويل القبلة فى الفصل الخـامس، فقد اختار أيضاً رأى سبرنجر. ويخصـص الفصل السابع لنقد أراء فنسنك الهوائيـة بخصـوص موضـوع الرسـل فـى القـرآن (ص١٠٤-١٠٩)، فهـو يـرى أن فكـرة إرسـال الأنبيـاء كرسـل ربمـا تكـون قـد وصلـت إلى محمـد عـبر قنـاة مسـيحية، ويوضح بدوى عدم معرفة محمد أى شئ عن الاثنـى عشـر رسـولاً، كذلـك يبـين الفرق بين الرسول والنبى، وأن الرسـول فى المسيحية بمعنـى حـوارى مرسـل مـن قبل المسيح، وليـس لـه وحـى أو كتـاب منزل.

والمستشـرق الثـالث الـذى نتنـاول موقف بدوى مـن آرائـه: هـو هوفتـيز j. Horovitz الذى يعرض موقفه فى مقدمة "الدفـاع عـن القـرآن ضمـن الكُتّـاب المتعصبين ضد القرآن[١٠٩]. وينتقد قوله: أن "أُمي" تساوى وثنـى بالنسـبة للنبـى،

متابعاً سبرنجر وفنسنك[١١٠]. فهو عالم مغرض ونواياه سيئة ضد الإسلام، ويدعى أن "أُمى" تطلق على الوثنيين المعارضين لشعب بنى إسرائيل. ويرفض بدوى تفسيره للصابئة بأنهم مذهب أو مجموعة من المذاهب النصرانية[١١١].

ويخصص بدوى الفصل الرابع من "الدفاع عن القرآن" لمناقشة مزاعم مرجليوث المفرطة Les extravagantes hypotheses de D. S. Maragoliouth (ص٧٢-٨٠) بصدد التشابه المزعوم بين الإسلام واليهودية. يذكر بدوى اسم مرجليوث (داود صموييل ١٨٥٨-١٩٤٠) اسم ثلاثى يهودى صرف، ينحدر من أسرة إسرائيلية. وإن اعتنق مثل والده المسيحية، وصار قسيساً ١٨٩٩، ولكنه ظل يهودياً قلباً وروحاً، وقد شغل بالدراسات اليهودية، وله عديد من المؤلفات فيها[١١٢]. وقد جند داود صمويل مرجليوث نفسه طوال حياته عدوًّا عنيداً ضد الإسلام، وأدى به تعصبه إلى إصدار المزاعم ضد النبى. ويعدد لنا بدوى هذه المزاعم، وهى:

١- الأصل اللغوى لكلمة مسلم، التى أرجعها لعهد سابق على النبى، حيث كانت تطلق على مسيلمة الكاذب، ويشير بدوى إلى رد تشارلز ليل عليه فى ذلك، بحيث لم يعد يكرر ذلك ثانية[١١٣]..

٢- إرجاع كلمة فرقان إلى الكلمة العبرية بيركى أبوت Pirke Abbot، التى تعنى مجمعاً للربانية اليهودية[١١٤].

٣- الزعم- فى مقاله عن محمد (دائرة معارف الدين والأخلاق جـ٢ طبعة ١٩١٥) أن من المحتمل أن اسم إبراهيم لم يعرف نهائيًّا فى مكة قبل أن يعرف به محمد، وأن من المحتمل أن تكون ملة إبراهيم ظهرت فى حران على يد الصابئة، وأن المسيحيين أطلقوا على الحرانيين لقب الأحناف، وهما زعمان كاذبان تماماً، كما يؤكد بدوى، وأن مرجليوث افترض ذلك دون الاستناد على مصدر واحد[١١٥].

٤- الزعم بأن طقوس الإسلام ارتبطت بطقوس حربية، وهو زعم سخيف؛ حيث لم تذكر كتب الحديث الصحاح ذلك[١١٦].

٥- الزعم بأن محمداً حرم على المسلمين من الطعام ما حرم على اليهود، وغير ذلك من مزاعم لا دليل عليها.

ويخصص بدوى الفصل الخامس من كتابه للرد على جولدتسيهر وتشابهاته الخاطئة بين الإسلام واليهودية. فقد نشر هذا الأخير مقال فى دائرة المعارف اليهودية حول الإسلام بحث فيه عن

أصل مختلف التشريعات الإسلامية فى اليهودية.

١- أولاً: تصور الإله، يفترض جولدتسيهر أن الفهم الوثنى لطبيعة الله، والذى عارضه محمد عند عرب الجاهلية يتوافق مع صورة الإله الواردة فى العهد القديم، ويرد بدوى على هذا الزعم الخاطئ بأن إله العهد القديم خصص على أنه إله بنى إسرائيل على النقيض من إله الإسلام، وهو "رب العالمين"، وأن رب إسرائيل هو الأب، بينما رب الإسلام لم يلد و لم يولد[١١٧].

٢- يرد بدوى على زعم جولدتسيهر بأن محمداً أخذ الصوم عن اليهود، ويصفه بهذا اليهودى دائم الانحياز لبنى جلدته، الذى ظهر عدم صدقه حين وضع كلمة عبرية بين قوسين بعد اللفظ العربى، فذكر أن الصيام هو (السيام) التى تعنى المنتسب للساميين[١١٨].

٣- ويورد بدوى الملاحظات التالية حول ما يتعلق بادعاء جولدتسيهر أن محمداً اتخذ قبلته أولاً نحو بيت المقدس لكسب ود اليهود، فلما لم يوافقوه على ذلك قام بتغير اتجاه القبلة إلى الكعبة فى مكة.

أ- لم يقل أحد بعلم مؤكد كيف كانت القبلة فى مكة قبل الهجرة.

ب- احترم الدين الجديد قبلة الآباء- فى مكة- وحفظ لهم حرمتها ومكانتها، وبالتالى حفظ التوجه نحوها.

ج- لما كان الإسلام هو ملة إبراهيم الذى بنى الكعبة، فكان من الطبيعى أن يتجه المسلمون فى صلاتهم نحوها.

٤- وعلى العكس من ادعاء جولدتسيهر بتأثير التشريع اليهودى على التشريع الإسلامى، وبالمقارنة بينهما يؤكد بدوى عدم وجود أى تطابق بينهما[١١٩].

وينكر بدوى صحة افتراض نولدكه Noldeke أن البسملة فى فاتحة الكتاب ذات أصل مسيحى إنجيلى الذى أورده فى Geschichte des Qarans I,P 116 فبعد أن أورد بدوى محاولات علماء المسلمين فى وضع تأريخ زمنى محدد لآيات القرآن، يعرض لمحاولات المستشرقين، وفى مقدمتهم محاولة نولدكه ويناقشها صفحات (١٢٦-١٣٠) موضحاً أنهم لم يأتوا بجديد فى هذه المسألة، وأن الفصل التاسع من كتاب الزركشى كافٍ تماماً بالنسبة لهذا الموضوع.

ويخطئ رأى نولدكه عن "هامان" الذى نشره فى دائرة المعارف البريطانية، والذى زعم فيه أن هامان المذكور فى القرآن مذكور أيضاً فى الإنجيل على أنه

الوزيــر المحبــوب لاشــورروس ملــك الفرس[١٢٠].. ومقابل ذلك يـرى بـدوى أن هامـان المذكـور فـى القـرآن ربمـا لا يكون اسماً لشخص، بل هـو لقـب عـام يطلق على كبير كهنة فرعون، ويفـترض أنه مطابق لاسم أيون، وأنه مـن السـهل أن يطلـق أمـان، وهـي وظيفـة رئيـس الكهنة الذى تعرف بالقول الدارج علـى أنه وزير فرعون.

ويناقش بـدوى آراء فرانـتزبهل Frantz Buhl فى كتابيه، ويعرض لقوله: إن لفظة "أُمى" مأخوذة من أمـة، حيـث يرى بهل أن محمداً كان يعـرف القـراءة والكتابـة حين اشتغل بالتجـارة، إلا أن كتب اليهود والنصارى لم تكن مفهومـة لـه، ويرفـض بـدوى هـذا الـرأى الـذى يصفه بالسخف[١٢١]. ويعرض فى كتابه "الدفاع عن حياة محمد" موقفه هو وتور أندريه ضد رأى سبرنجر فيما يتعلق بحالة محمد عند نـزول جـبريل عليه بـالوحى؛ فقد أكدا فـى كتابيهمـا أن محمـداً كـان صادقاً فيما كان يمليه عليه الوحى، وأنـه كان يذعن لصوت عالٍ من السماء كان يسرد عليه القرآن.

ويرد بدوى - فى الفقرة الثانيـة مـن كتابه المشار إليه سابقاً- علـى افـتراءات بهل فيما يزعمه بشهوانية محمد، ويـورد كلامـه بنصـه مُبَيِناً أنـه وقـع فـى نفـس الخطـأ الـذى وقـع فيـه سـبرنجر؛ حيـث يؤكد بهل بمنتهى الصلافة والحقد تعصبه ضـد محمـد والإسـلام. ويـرى أن كتابـه أكثر الكتب المرذولـة التـى وضعـت فـى سيرة نبى الإسلام. ويعجب بدوى فـى الفصل الرابع من كتابه من موقـف بهـل الذى فسر رحمة الرسول بالمشركين فـى صلـح الحديبيـة بكونـه أراد إدخـالهم إلى ملته دون اقتناع منهـم بذلـك، وتعجبـه (بهـل) مـن قبـول الرسـول لأولئـك المشركين الذين دخلوا الإسلام مواطنـين فى دولته.

ويـرد علـى ادعاءاتـه القائلـة بـأن الفرائض الإسلامية مأخوذة عن المسيحية واليهودية، وأن المسلمين لم يلـتزموا فـى نهايـة حيـاة الرسـول بفريضـة الصـلاة زاعمـاً أنـه استقى ذلـك مـن عـدد مـن المصادر الإسـلامية لم يشـر إلى أسمائهـا، وهـو زعـم خـاطئ تمامـاً، كمـا يؤكـد بدوى.

ويندد بـه لطعنـه فـى صحـة رسـائل النبـى، وحقيقـة وجـود هـذه الرسـائل، وعدم وجود أصول لها، وأن خطابـه إلى المقوقس حاكم الإسكندرية ليـس كتابـاً مزيفاً فحسب، ولكنه كتاب لا أصل له علي الإطلاق.

ويرفض ما زعمه من كون محمـداً لم يضع فـى ذهنـه أن تكـون ديانتـه للعـالم

أجمع، مع أن الرسول منذ بداية دعوته أعلن أنه أرسل للناس كافة وعامة.

وفى إطار هذه المزاعم يعرض بدوى لما أورده جود فروادى موميين بصدد زواج النبى من زينب بنت جحش، وبعد أن يعرض لروايته يرفض الأخذ بها معدداً أسباب ذلك. كما يناقشه فى أخذ الفرائض الإسلامية عن المسيحية واليهودية فى الفصل الخامس من "الدفاع عن محمد"، وكذلك فى تشكيكه فى رسالة النبى إلى المقوقس.

ويرد على تباكى أمثال كاتيانى وجابرييلى عن موقف محمد من يهود بنى قريظة بأن الحكم الذى صدر على اليهود هو حكم سعد بن معاذ حليف اليهود الذى ارتضوه حاكماً بينهم وبين المسلمين و لم يكن حكم محمد. وإنهم (اليهود) تآمروا على الرسول وخانوه فى الحرب، وهى تهمة تجابه بالقتل فى كل مكان وعلى مر التاريخ، وقد اعترف كابنانى نفسه بخطورة ما قام به بنو قريظة ضد المسلمين وقت الحرب. وقد دلل بدوى فى الفصل الخامس من كتابه على عدم صحة مزاعم كابنانى بأن الصوم الإسلامى تقليد للصوم المعروف عند اليهود.

ويناقش آراء مونتجمرى وات W.M. Watt عن سياسة محمد تجاه خصومه، فرأيه عن حكم سعد بن معاذ على اليهود مهتزأ بما فيه الكفاية. ويرد على افتراضه الساذج المضلل بصدد إمكانية تعاون محمد مع اليهود، وكأن بدوى يحذرنا من هذا التعامل مع هؤلاء الذين يؤكد التاريخ دائما غدرهم فى كل تحالفاتهم. ويرد بدوى بعنف على هذا الرأى.

١- بصدد القول عن "الفوائد الجمة" التى يتحدث عنها الكاتب (وات)، فإنها إذا كانت قد حدثت، فسوف لا تكون أكثر من منحهم السلام مقابل دفع الجزية على أنهم أهل ذمة.. وبذلك لن يتغير وضع اليهود طوال التاريخ الإسلامى، وبالتالى لن يتغير وجه العالم.

٢- قول وات: إن الإسلام سيصبح مذهباً يهودياً هو السخيف حقًا. إن الإسلام لا يمكن أن يكون مذهباً يهودياً، إن يكن ذلك قد حدث، ولو أنه من المستحيل حدوثه، فإن معناه أن محمداً قد اعتنق اليهودية، وليس هنالك عاقل واحد يستطيع أن يقول مثل هذا الهراء، أو يفترض هذا الافتراض الأبله، ولماذا يقدم محمد على ذلك؟. ولو كان الأمر كذلك إذن فقد كان من الأحسن لمحمد ألف مرة لو اتبع ملة أبائه وملة قومه وملة غالبية شبه الجزيرة العربية.

٣- إذا كانت هنالك "فرصة طيبة ضائعة" كما يقول وات، فإنها فرصة طيبة ضائعة على يهود المدينة ويهود خيبر، لأنهم هم الذين أضاعوها، ولو كانوا قد أرادوا حقيقة أن يغتنموها بالقطع لوقفوا مع محمد على الحياد.

كما ينكر بدوى رأى دوزى R. Dozy فى "الإسرائيليات فى مكة" وكذلك هوتسما M. The Houtsma فى ردهما الحج الإسلامى إلى الحج اليهودى، ويعارض هذا الموقف برأى سنوك هر خرونيه الذى يرفض ادعائهما فى مقاله "أعياد مكة".

وما نريد أن نشير إليه تعقيباً على موقف بدوى الحالى، الذى نطلق عليه "المقابلة" هو أن الفكر العربى الإسلامى لا يهدف إلى الهجوم على آراء هؤلاء المستشرقين جملة، بل إنه فى ثنايا عرضه للقضايا المختلفة التى يناقشها فى كتابيه الآخيرين: "الدفاع عن محمد" و"الدفاع عن القرآن" يعرض بموضوعية لآراء كل من ناقش هذه القضايا ويشيد بموضوعية عديد من المستشرقين ذوى المنهجية العلمية غير المتحيزة. فهو يذكر الدقة والموضوعية التى ظهرت بها الدراسات حول الإسلام بعد ظهور كتاب ج. هـ هوتينجر J. H. Hothinger تاريخ الشرق Historia Orientalis فى منتصف القرن السادس عشر، حيث تدخل أبحاث المستشرقين مرحلة جديدة، يظهر فيها رجوع أصحابها إلى المصادر الإسلامية بصدد هذا الموضوع، ومن خلال هذه المصادر قام هوتينجر لأول مرة فى أوربا بدراسة تاريخ محمد بروح جديدة يظهر من خلالها الآتى:

١- خفت "أسطورة محمد" التى كانت شائعة فى أوربا خلال القرون السابقة بشكل ملحوظ تاركة المجال لتصور تاريخى معقول ومقبول.

٢- استبعاد العلاقة بين بحيرى الراهب ومحمد، تلك العلاقة المزعومة التى نسج حولها المؤرخون الأوربيون السابقون ديانة محمد وتأثرها بالمسيحية.

٣- عالج المعجزات التى وقعت لمحمد، وانتهى إلى أن معجزة محمد الوحيدة الكبرى هى القرآن.

ويختتم بدوى تمهيد كتابه عن محمد بالإشارة لأول كاتب أوربى رد بعدالة عن محمد والإسلام، وهو أدريان ريلاند Adrien Reland صاحب كتاب "ديانة محمد"(١٢٢). وكان أمل ريلاند بإخراج هذا الكتاب أن يواجه المعارك الموجهة فى أوربا ضد الإسلام، وأن يدحض الأساطير الموضوعة على يد الكُتّاب الأوربيين والمسيحيين ضده؛ لتشويه صورة -محمد والافتراء- عليه وعلى

ديانته، ولقد ساهم الكتاب كثيراً فى إنارة الطريق للأوربيين فيما يتعلق بالإسلام.

ويبدأ بدوى الفصل الثانى عشر من كتابه "الدفاع عن القرآن" بإبراز دفاع ريلان عن الإسلام، الذى سبق وأشار إليه بدوى فى دراسته "الدين عند كانط"، الجزء الرابع عن منهجه، فيما يتصل بدراسة المصادر التى استقى منها كانط ما يتصل بالإسلام(١٢٣). وبدوى فى هذه الدراسة يشيد بفضائل أدريان ريلاند يقول فى "الدفاع عن القرآن": لقد أثر فى كثيراً هذا الكتاب بسبب إنصافه وفراسة كاتبه وموقفه الشديد الموضوعية تجاه الإسلام ونبى الإسلام محمد(١٢٤). فهو يبحث على دراسة العقيدة الإسلامية من خلال المصادر العربية مما يسمح برؤية الإسلام من واجهة مخالفة تماماً لتلك التى كانت معتادة فى الغرب.

كذلك ناقش بدوى ما فى كتاب ريلاند من دراسة للعقيدة الإسلامية مع إيراد ترجمة لاتينية تقابلها وحواشى تفسيرية.

وناقش بدوى رأى ريلاند فى عبارة "يا أخت هارون" الواردة فى القرآن بصدد السيدة مريم العذراء، ويلخص ما أورده فى هذا الفصل بخصوص هذا الموضوع(١٢٥).

ويشيد بدوى بموقف تور أندريه Tor Andrac، ويستشهد به فى رده على سبرنجر بخصوص الصراع المرضى والهيستريا التى يدعى الأخير أنها تنتاب محمداً أثناء نزول الوحى عليه، ويورد بدوى نصوص عديدة من كتاب تور أندريه "محمد، حياته، وعقيدته" بخصوص ما زعم البعض حول شهوانية محمد، حيث يقدم لنا أندريه بعض الاعتبارات التى يجب أن نحتكم إليها فى تحليلنا لهذا الموضوع، منها المعايير الأخلاقية فى المجتمع الذى نشأ فيه، ومدى تأثره بها، وحالة الأخلاق والعادات فى الجزيرة العربية قبل الإسلام؛ ليصل بذلك إلى أن محمد تمسك بحزم بالحدود التى وضعها فى التشريع لكبح جماح التسيب فى موضوع العلاقة الجنسية، وحاول وضع تشريعات عدة لتقويم فهم أخلاقى عال للغاية للزواج ولوضع المرأة فى المجتمع.

ويعلق بدوى على أقوال أندريه بأنه قد فهم فهماً صادقاً عادلاً سلوك محمد بصدد الزواج والمرأة للاعتبارات التالية:

أ- وضع أندريه فى اعتباره ما كان شائعاً فى أمر تعدد الزوجات فى الجزيرة العربية قبل الإسلام.

ب- أشار أن محمداً رفع من قدر المرأة بإعطائها الحق في الميراث لأول مرة في تاريخها.

ج- أنكر أوهام الباحثين بصدد موضوع النزوات، وأكد على أن حياة محمد لا يليق بمن يتعرض لها أن يعيب سلوكه في هذا الخصوص.

د- صحح أفكار من سبقه بصدد تفسير الآية ٥٢ من سورة الأحزاب، وأورد التفسير الصحيح لها، وهو أنه لم يعد مسموحاً للنبي بعد اكتمال عدد زوجاته أن يتبدل غيرهن أو يزيد عليهن.

هـ- كان أندريه محقًّا في إشارته إلى أن أخلاق المسيحيين الموروثة في العصور الوسطى عن الوثنية قد بالغت في أمر تحريم الميل الجنسي، وأن ترك المتعة الجنسية ليس فضيلة[١٢٦].

ونجد نفس الإشارة لعدد من المستشرقين، منهم فلهوزن الذى سبق أن ترجم له بدوى كتابه "الشيعة والخوارج" فهو من أصحاب الكتابات المعتدلة، وهو يستند إلى أحكام فلهوزن حول اتفاق الصحيفة بين محمد وخصومه[١٢٧]..

يتناول بدوى إذن بأمانة آراء هؤلاء، ويشيد بها في تلك المواضع التي تتفق مع الحقيقة التاريخية كما يراها، ويناقش آراءهم، ويرفض بعضها حين تتجاوز حدود التحليل العلمي إلى الطعن في العقيدة، مثلما فعل مع "فرانتز بهل"، وكذلك مع ماكسيم رودنسون الذى يرفض زعمه القائل بأن عفو محمد عن أبي سفيان وزوجته هند كان بهدف استمالتهم وكسبهم إلى صفه، والتلميح بأنه استفاد من هذا العفو ليقترض الأموال من القرشيين الأغنياء. ومع هذا فإن بدوى يرى أن تقويم رودنسون بصدد الحكم الذى صدر ضد بني قريظة معقولاً ومقبولاً على العكس من رأى مونتجمرى وات.

إلا أن بعض أحكام بدوى تحتاج إلى نقاش، سواء فيما يتعلق بمن أشاد بهم أو ندد بمزاعمهم، خاصة موقفه من رينان. فمواقف رينان غير علمية في كثير من الأحيان، وقد ناقشها كثير من الباحثين العرب[١٢٨]. ومع هذا يطلق عليه بدوى الكاتب المنصف، وإن كان هذا صحيحاً في السياق الذى أورد فيه بدوى رأى رينان الخاص بموقف الأوربيين وماكتبوه عن محمد والذى يقول فيه رينان: "إنه لتاريخ يمتلئ بالغموض والكراهية والحقد عليه[١٢٩].

وعلى هذا فإن بدوى في اتجاهه الأخير يقدم لنا صورة يحاول أن يصحح

فيها أحكام بعض المستشرقين الخاطئة حول الإسلام والقرآن والنبى محمد بعيداً عن تلك الكتابات الكثيرة المتسرعة المنتشره هذه الأيام ضد الاستشراق بعامة، فهو يحلل ويناقش ويرفض، وفى نفس الوقت يذكر أصحاب الاتجاهات التى تتفق مع الحقيقة التاريخية لدى بعض المستشرقين الذين يعتمدون على المصادر الأساسية والمناهج العلمية والتحليل الدقيق.

وهذا الموقف الأخير من الدكتور بدوى يختلف كلية عن موقفه المبكر المتابع تماماً لجهود المستشرقين، ومن أجل هذا كتبنا هذه الدراسة الثانية "المقابلة والمماثلة" فى موقف بدوى من المستشرقين" لتعطى صورة كاملة عن جهود الرجل وتكمل بعض الجوانب فى دراستنا السابقة عنه.

O O O

الهوامش والملاحظات

١) نقدم في الدراسة قراءة ثانية في موقف عبد الرحمن بدوى من المستشرقين، وقد سبق لنا أن أصدرنا دراسة سابقة تمثل الأصول الاستشراقية في فلسفة بدوى الوجودية. وهى دراسة تعبر فقط عن موقف بدوى الأول تجاه المستشرقين، راجع دراستنا: الصوت والصدى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٠.

٢) راجع دراستنا: بدوى والموقف من التراث اليوناني، مجلة اوراق كلاسيكية؛ العدد الخامس القاهرة ١٩٩٥.

٣) ادوار سعيد: الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الثانية، ١٩٨٤

٤) د.فؤاد زكريا: نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية، مجلة فكر القاهرة، العدد ١٠عام ١٩٨٦، ص ٣٣-٧٥

٥) د. عبد الرحمن بدوى: موسوعة المتشرقين، دار العلم للملايين ، بيروت١٩٨٤

٦) د. عبد الرحمن بدوى: دراسات ونصوص فى الفلسفة وتاريخ العلوم عند الغرب، المؤسسة العربية للدارسات والنشر، بيروت١٩٨١، ص ١٥-٥٤

٧) د. بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية. دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية عبد الرحمن بدوى ط٣، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٥

٨) - د. بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، دراسات ألف بينها، وترجمها عبد الرحمن بدوى، دار النهضة العربية، ط٢ القاهرة ١٩٦٤

٩) د.بدوى: من تاريخ الالحاد فى الإسلام. دراسات ألف بعضها وترجم الأخر عبد الرحمن بدوى.القاهرة ١٩٤٥

١٠) د. بدوى: الإنسان الكامل في الإسلام دراسات ونصوص غير منشورة، ألف بينها وترجمها وحققها غبد الرحمن بدوى،.ط٢ وكالة المطبوعات الكويت١٩٧٦

١١) - د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص ٣٦٧.

١٢) المصدر السابق ص ٣٦٨ ، وشخصيات قلقة فى الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٤ص١٥٨- ١٨٢

١٣) د.بدوى: الإنسان الكامل فى الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت ط٢ عام ١٩٧٦ص١٠٣ـ ١٣٨
١٤) ـ د. أحمد عبد الحليم عطية، الصوت والصدى، ص ٥٩ وما بعدها.
١٥) ـ د. عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الإسلامى، من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات الكويت ط٢ ١٩٧٨ صفحات ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٤٧، ٤٩، ٥٥.
١٦) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص٣٦٣ وما بعدها.
١٧) المرجع السابق ص٣٢٧
١٨) ب. كرواس: التراجم الارسططالية المنسوبة إلى إبن المقفع، فى بدوى التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص١٠١ـ ١٢٠
١٩) كرواس: ابن الروندى الملحد فى بدوى، تاريخ الالحاد فى الإسلام ص٧٥ـ ١٨٨
٢٠) د.بدوى: أفلوطين عند العرب. وكالة المطبوعات الكويت ط٣، ١٩٧٧، التصدير ص١٨وما بعدها، والصوت والصدى، ص٦٦
٢١) د.بدوى: موسوعة المستشرقين ص ٣٣٩
٢٢) المرجع السابع ص ٣٣٧
٢٣) د. بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام ص ١٣٦ـ ١٥٦ راجع دراستنا، كوربان بين الفلسفة والاستشراق، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثالث يوليو ١٩٩٤.
٢٤) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص ٢٦٧.
٢٥) هانز هنريش شيدر: روح الحضارة العربية، ترجمة وتقديم د. عبد الرحمن بدوى، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٤٩.
٢٦) هانز هنريش شيدر: نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين، مصدرها وتصويرها الشعرى فى بدوى، الإنسان الكامل فى الإسلام ص ١٠-١٠١.
٢٧) طه حسين: الأدب الجاهلى.
٢٨) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص ١٢٠.
٢٩) المرجع السابق ص ١٢١.
٣٠) المرجع السابق ص ١١٩.
٣١) المرجع السابق ص ١٢٤.
٣٢) انظر بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ١٢٣-١٧٢.
٣٣) المرجع السابق ص ٢١٨-٢٤١.

٣٤) د. بدوى: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلى، دار العلم للملايين، بيروت طـ٢ ١٩٨٦ ص ٢٧٢-٢٨٢.

٣٥) ماكس مايرهوف: من الاسكندرية إلى بغداد، فى بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ٧٧-١٠٠.

٣٦) د. بدوى: موسوعة المستشرقين، ص ٣٧٣ وما بعدها.

٣٧) المرجع السابق ص ٧٣.

٣٨) المرجع السابق ص ٧٠.

٣٩) فرانشيسكو جابر بيلى: زندقة ابن المقفع، فى بدوى التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، ص ٤٠-٧١.

٤٠) اسين بلاثيوس: ابن عربى، ترجمة ودراسة عبد الرحمن بدوى، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٧.

٤١) د. عبد الرحمن بدوى: أوهام حول الغزالى ص ٢٤١-٢٥١ فى كتاب أبو حامد الغزالى، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط ١٩٨٨.

٤٢) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص ٤١٧.

٤٣) المرجع السابق ص ٣٧٩.

٤٤) نفس الموضع.

٤٥) د. بدوى: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلى. دار العلم للملايين، بيروت طـ٢ ١٩٨٦.

٤٦) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص ٢٢٥.

٤٧) المرجع السابق ص ٦٦، ويتحدث عن علاقته به، صفحات ١٦٦-١٦٧.

٤٨) المرجع السابق ص ١٠٤.

٤٩) المرجع السابق ص ١٤٩.

٥٠) المرجع السابق ص ٣٠-٣١.

٥١) المرجع السابق ص ٤٣٩.

٥٢) Abdurrahman Badawi: Histoire de la philosophie en Islam 2 vols vrin, paris, 1972.

٥٣) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص ٣٤٠، وانظر كتاب كاتارينا مومزن: جوته والعالم العربى، ترجمة د. عباس عالم المعرفة الكويتية ١٩٩٥.

٥٤) د. بدوى موسوعة المستشرقين، ص ٢٩.
٥٥) د. بدوى: موسوعة المستشرقين، ص ٢٠٠.
٥٦) المرجع السابق ص ٣٩٥، ص ٤١٩.
٥٧) المرجع السابق ص ١٩٠.
٥٨) المرجع السابق ص ٢٥٢
٥٩) المرجع السابق ص ٢١٢-٢١٣، والحقيقة أن تحليل بدوى لأعمال ريلاند مستمرة فى الفترتين الأولى والأخيرة، فهو يشيد به وبموضوعيته.
٦٠) المرجع السابق ص ٢٥٥
٦١) المرجع السابق ص ٤١٥.
٦٢) المرجع السابق ص ٤١٤-٤١٥.
٦٣) المرجع السابق ص ٩٧.
٦٤) المرجع السابق ص ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٨.
٦٥) المرجع السابق ص ١٧.
٦٦) المرجع السابق ص ٩١-٩٢.
٦٧) المرجع السابق ص ١٠٥-١٠٦.
٦٨) المرجع السابق ص ٢٤.
٦٩) موسوعة المستشرقين ص ٣٣١.
٧٠) موسوعة المستشرقين ص ٥.
٧١) موسوعة المستشرقين ص ١١.
٧٢) موسوعة المستشرقين ص ١٨٦.
٧٣) موسوعة المستشرقين ص ٢٨٦.
٧٤) موسوعة المستشرقين ص ٣٥١.
٧٥) موسوعة المستشرقين ص ٢١٧.
٧٦) موسوعة المستشرقين ص ١٤٦.
٧٧) موسوعة المستشرقين ص ٤٧.
٧٨) المرجع السابق ص ٤٣٠.
٧٩) المرجع السابق ص ٣٠٧-٣٠٨.
٨٠) المرجع السابق ص ٤٣٣.

٨١) المرجع السابق ص ٨١.

٨٢) الموضع نفسه.

٨٣) المرجع نفسه ص ٦٥.

٨٤) المرجع السابق ص ٢٤٦.

٨٥) المرجع السابق ص ٦.

٨٦) المرجع السابق ص ٤٦ .

٨٧) المرجع السابق ص ٤٣ .

٨٨) المرجع السابق ص ٨٨.

٨٩) المرجع السابق ص ٢١١.

٩٠) المرجع السابق ص ٢١٣.

٩١) المرجع نفسه ص ٤٠٥ .

٩٢) المرجع نفسه ص ٢٦.

٩٣) المرجع نفسه ص ٦٩.

٩٤) المرجع السابق ص ٢٤٣.

٩٥) المرجع السابق ص ٢٦٩.

٩٦) المرجع السابق ص ٣٤٨.

٩٧) المرجع السابق ص ٣٤٩.

٩٨) لقد شارك بدوى فى الكتابة عن الإلحاد فى الإسلام ١٩٤٥ فى الوقت الذى أثيرت فيه هذه القضية فى عدد من المجلات العربية والمصرية، مثل المقتطف والعصور؛ حيث كتب إسماعيل أدهم "لماذا أنا ملحد؟". ورد عليه محمد فريد وجدى "لماذا هو ملحد؟" وترجمت مجلة العصور التى يرأسها إسماعيل مظهر دراسة رسل، لماذا أنا لست مسيحياً؟ وهى قضايا شغلت الكتاب فى هذه الفترة، ولم يكن بدوى شاذا فى الكتابة فى هذا الموضوع المثار فى الدوريات الثقافية فى تلك الفترة.

٩٩) راجع دراستنا: "قراءة فى كتابات بدوى السياسية" مجلة أدب ونقد، القاهرة ديسمبر ١٩٩٣، العدد ١٠٠.

١٠٠) A. Badawi: Defense du Coran contre ses critiques l' unicite, paris 1989
وراجع الدراسة التى قدمها الزميل الدكتور عطية القوصى للكتاب فى مجلة المؤرخ المصرى، العدد الثالث عشر يوليو ١٩٩٤، هذا ونشير إلى أننا اعتمدنا فى إشارتنا للعملين الأخيرين للدكتور بدوى على ترجمات موسوعة غير منشورة للدكتور عطية القوصى.

١٠١) يشير بدوى فى مقدمة الدفاع عن حياة النبى محمد.. إلى كتاب البطريق الإسكندر الأنكونى "أسطورة محمد فى الشرق" وتتبع فى نفس المقدمة المزاعم المختلفة التى تناقلها هؤلاء الكتاب، ثم يخصص تمهيده الطويل لتناول "أسطورة محمد فى أوربا، عشرة قرون من الكذب الباطل والافتراء" لدى المؤرخ البيزنطى ثيوفان (٧٥١-٨١٨م) ومن تابعه أمثال قسطنطين بروفيرجيتيا (٩٠٥-٩٥٩م) وسدرينو (ت ١٠٥٧م) وزويارا (ت ١١٣٠) ثم الراهب جيوبرت (١٠٥٢-١١٢٤م) وجاك دى فيترى (ت ١٢٤٤م) ومارتين بولونكوا وفانسان دى بوفيه (ت ١٢٦٤م) وغليوم الطرابلسى وبيير باسكاسيو، ويعقوب الاكوينى (ت ١٣٣٧) وغيرهم.

١٠٢) يعتمد بدوى على بيان الآيات القرآنية وإحصائها وتحليل دلالتها فى مواضع عديدة من كتابه "الدفاع عن القرآن.." راجع مثلاً: الفقرة الأولى من الفصل الأول عن تحليل لفظ "أمى" الذى يذكر ورودها فى الأعراف ١٥٧، الجمعة ٢، آل عمران ١٩، ٧٥، والبقرة ٧٨، وكذلك فى حديثه عن الصابئة فى القرآن (الفصل السادس)، ويفعل ذلك مع العهد القديم موضوع الرسل (الفصل السابع)، ويشير إلى ورود كلمة رسول ١٤٦ مرة مختصة بمحمد، ورسوله ٨٤ مرة، ورسولنا ٤ مرات- وغيرها، وأيضاً فى تحليل لمعنى الفرقان (الفصل الثالث).

١٠٣) ويستشهد بالمصادر العربية فى تناوله لادعاء مرجليوث بأن الصلاة من طقوس الحرب (الفصل الرابع)، والقبلة (نفس الفصل)، والصابئة (السادس)، والفصل العاشر عن محاولة العلماء والمسلمين لتقديم تأريخ زمنى لآيات القرآن.

١٠٤) يقارن بدوى فى الفصل الرابع من "الدفاع عن حياة محمد" بين سماحة سلوك النبى مع أعدائه بعد الفتح العظيم وسلوك الفاتحين الأوربيين الذين تحدث عنهم المستشرقون فى كل تاريخ أوربا. واكتفى بالإشارة إلى ما تم فى قرننا هذا، وما روى من انتصارات الحلفاء على الألمان فى الحرب العالمية الثانية، وما حدث بعدها من محاكمات أعدمت الكثير من الرجال والقواد. ودلل على محاكمة نورمبرج المشينة التى وقعت ما بين يوم ٢٠ نوفمبر ١٩٤٥ حتى يوم ٣٠ سبتمبر ١٩٤٦..

١٠٥) راجع هامش رقم ١٠١.

١٠٦) Badawi: Defense du Coran, pp. 14-15.

١٠٧) Ibid, pp. 85-86.

١٠٨) Ibid., p. 18.

١٠٩) Ibid., p. 7.

١١٠) Ibid., p. 15.

١١١) Ibid., p. 66.

١١٢) يذكر لنا بدوى من مؤلفات مرجليوث فى اليهودية الأعمال التالية:

- شرح كتاب دانيال ليافث بن على، نشر وترجمة ١٨٩٩.
- مكانة الأكليريكية فى الأدب السامى ١٨٩٠
- أصل "الأصل العبرى" للأكليروس ١٨٩٩.
- العلاقات بين العرب والإسرائيليين قبل الإسلام ١٩٢٤. المرجع السابق ص ٧٢-٧٢.

١١٣) Ibid., p. 73.

١١٤) Ibid., p.74.

١١٥) Ibid., pp. 74-75.

١١٦) Ibid., p. 76.

١١٧) Ibid., pp. 82-83.

١١٨) Ibid., p. 84.

١١٩) Ibid., pp. 89-90.

١٢٠) Ibid., p. 220.

١٢١) Ibid., p. 18.

١٢٢) Ibid., p. 62.

١٢٣) د. عبد الرحمن بدوى: الدين عند كانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، القسم الرابع.

١٢٤) BADAWI, Ibid., p. 27.

١٢٥) Ibid., p. 28.

١٢٦) راجع الفقرات الأولى والثالثة من الفصل الثامن عن "الدفاع عن حياة محمد" الخاص بـ "شهوانية محمد المزعومة"، حيث يعرض بدوى لرأى أندريه نور فى كتابه Das leben und lehre des Mohammed وكذلك كتابه "حياة محمد وعقيدته".

١٢٧) نقل بدوى للعربية كتاب فلهوزن: الخوارج والشيعة، دراسة وترجمة، القاهرة ١٩٥٩.

١٢٨) قارن تحليل د. سالم حميش لأعمال رينان "كحالة عداء معلن" فى كتابه الاستشراق فى أفق انسداده، منشورات المجلس القومى للثقافة العربية، الرباط ١٩٩١ ص ٣٩ وما بعدها.

١٢٩) بدوى: الدفاع عن حياة النبى محمد. التصدير.



المادية وموت الانسان

د. عبد الوهاب المسيري (*)

تؤكد العقلانية المادية على عناصر التجانس والتكرار والكم والسببية والآلية، ولذا فهي تتسم بمقدرة عالية نوعاً على رصد حركة الأشياء ودراستها، فالعقلانية المادية تتحرك في إطار الواحدية المادية التي تخضع لها الأشياء، أما الإنسان فهو ظاهرة تتجاوز حدود الواحدية المادية. ولذا فإن سلوكه، سواء في نُبله أو ضِعَتِه، في بطولته أو خساسته، ليس ظاهرة مادية محضة وإنما ظاهرة مركبة لأقصى حد:

١ـ فعقل الإنسان له مقدرات تتحدى النموذج التفسيري المادي، حتى أننا نجد عالماً مثل تشومسكي ينكر تماماً أن عقل الإنسان مجرد صفحة بيضاء سلبية، (وهو الافتراض الوحيد المتاح أمام الماديين) وإنما هو عقل نشط يحوي أفكاراً كامنة فطرية. ولذا نجد أن تشومسكي يتحدث عن "معجزة اللغة" باعتبارها ظاهرة لا يمكن تفسيرها في إطار مادي، وإنما في إطار نموذج توليدي يفترض كمون المقدرة اللغوية في عقل الطفل، وهذا الكمون يعني أن العقل ليس مجرد المخ ـ مجموعة من الخلايا والأنزيمات. وجان بياجيه يقدم رؤية توليدية لتطور الإنسان وتطور إحساسه بالزمان والمكان. وتزايد الاعتماد على النماذج التوليدية، في

(*) أستاذ الأدب الإنجليزى - كلية التربية - جامعة عين شمس.

مقابل النماذج التراكمية، هو دليل على تراجع النموذج المادي.

٢- ثم نأتي إلى مشكلة الفكر. يدعي الماديون أن الفكر هو صورة من صور المادة أو أثر من آثارها(فالعقل صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات الحسية وتتحول إلى افكار كلية بطريقة آلية). وهي مقولة قد تبدو معقولة ولكنها تخلق من المشاكل أكثر مما تحل. السؤال هو: لماذا يأخذ الفكر هذه الصورة بالذات؟ ولماذا تختلف أفكار شخص عن أفكار شخص أخر يعيش في نفس الظروف؟ وهل الأفكار عصارات وأنزيمات تتحرك أم أنها شيء آخر؟وما هي علاقة المؤثر المادي بالاستجابة الفكرية أو العاطفية؟ ولنأخذ فكرة مثل "السببية".المعطيات الحسية المادية غير مترابطة ولاعلاقة لها بأى كليات. ومع هذا، ُيدرك العقل الواقع لاكوقائع متناثرة وإنما كجزئيات تنضوى تحت كلٍ متكامل، ولا يمكن أن يتم الإدراك إلا بهذه الطريقة. ولذا، نجد أن الماديين (في عصر ما بعد الحداثة)، ينكرون تماماً فكرة الكل، ويعلن نيتشه موت الإله الذي يعني في الواقع نهاية الكل. وهجوم الماديين و الطبيعيين على الكل أمر طبيعي، ففكرة الكل تذكرنا بمعجزة الإنسان الذي يتجاوز النظام الطبيعي وحركة الأنزيمات والذرات والأرقام. ومن ثم، فإنها تخلق ثنائية راديكالية تستدعي مرجعية متجاوزة للنظام الطبيعي وهى الإله. فالكل يؤكد تجاوز الإنسان وتجاوز الإنسان يؤكد وجود الإله كمقولة تفسيرية معقولة. ولذا لابد وأن تهاجم هذه الفلسفة فكرة الكل، حتى يعود الإنسان إلى الطبيعة ويُستوعب فيها.و هكذا بدأت المادية بمحاولة تحطيم خرافة الميتافيزيقا، وانتهت بالهجوم على فكرة الحقيقة ذاتها.

٣- وهناك أخيراً حس الإنسان الخُلقي والديني، وحسه الجمالي، وقلقه، وتساؤله عن الأسئلة النهائية الكبرى، وهي أحاسيس لا يمكن تفسيرها على أساس مادي، فهو أمر أكثر صعوبة من تفسير وجود الأفكار. وكما ينتهي الفكر المادي بإنكار الفكر، والكل، فهو ينكر الحس الخُلقي والجمالي ويُسقِط الأسئلة النهائية . فعبارات مثل"القتل شر" و" وهذه اللوحة جميلة" و"قلق الإنسان بخصوص مصيره في الكون" لامعنى لها من منظور مادي، تماماً مثل عبارة " الله رحيم" أو "الله موجود" فكلها

عبارات لا يمكن إثباتها أو دحضها من خلال المنهج العلمي المادي.

٤ـ والفلسفات المادية تدور في إطار المرجعية المادية، ولذا فإنها ترسم صورة واحدية للإنسان، إما باعتباره شخصية صراعية دموية قادر على خرق كل الحدود، وعلى إعلاء إرادته وتوظيف قوانين الحركة لحسابه، أو باعتباره شخصية قادرة على التكيف مع الواقع والخضوع لقوانين الحركة. وهذه صورة مستقطبة غير حقيقة:

أ) فالصورة الأولى تفشل في رصد تلك الجوانب النبيلة في الإنسان، مثل مقدرته على التضحية بنفسه من أجل وطنه أو من أجل أبيه أو أمه، ومقدرته على ضبط نفسه من أجل مُثُل عليا.

ب)الصورة الثانية تؤكد أن الإنسان غير قادر على الثورة والتجاوز. وبالفعل يلاحظ في العصر الحديث هيمنة نظم سياسية تسيطر عليها رؤى تكنوقراطية محافظة. ومع هذا، لم تنجح المادية تماماً في قمع الإنسان وتسويته بالأمر الواقع. فالإنسان لايزال غير راضٍ، قلقاً إن لم يعبر قلقه عن نفسه من خلال الثورة الناضجة فهو يعبِّر عن نفس القلق بأشكال مرضية.

٥ـ المادية تفشل في تفسير إصرار الإنسان على أن يجد معنى في الكون ومركزاً له. وحينما لا يجد معنى له فإنه لايستمر في الإنتاج المادي مثل الحيوان الأعجم، وإنما يتفسخ ويصبح عدمياً ويتعاطى المخدرات وينتحر ويرتكب الجرائم دون سبب مادي واضح. وقضية المعنى تزداد حدة مع تزايد إشباع الجانب المادي في الإنسان، فكأن إنسانية الإنسان لصيقة بشيء آخر غير مادي. والبحث عن المعنى قد عبَّر عن نفسه على هيئة فنون وعقائد. وكما يقول علي عزت بيجوفيتش:: فإن الدين والفن مرتبطان بالإنسان منذ أن وُجد على وجه الأرض، أما العلم (المادي) فهو حديث، وفشل العلم المادي الذي يدور في إطار نماذج مادية في تفسير الإنسان، وفي التحكم فيه، هو دليل فشله في إدراك الظاهرة الإنسانية، وإدراك أن الحلول التي يأتي بها حلول ناقصة.

إن الفلسفة المادية تنكر وجود أي جوهر مستقل عن حركة المادة، فهي تدور في إطار المرجعية المادية الكامنة (ووحدة الوجود المادية).ومن ثم، لا يحقق أي عنصر في الكون تجاوزاً، بما في

ذلك الإنسان. والفلسفة العقلانية المادية، حينما تتعامل مع الإنسان تنظر إليه في إطار نموذج تحليلي مادي/طبيعي، يستبعد كل خصائصه غير الطبيعية مثل تركيبيته ومقدرته على التجاوز واستقلاله عن المقولات المادية/ الطبيعية، ثم تقوم بتفكيكه إلى عناصره الأولية المادية "الحقيقية" وترده في كليته إلى مبدأ مادي واحد، وتقوم بتعميم المبادئ العلمية والرياضية على جميع الظواهر بما في ذلك الإنسان ــ ومن هنا الهجوم المادي الحتمي الشرس على الطبيعة البشرية والجوهر الإنساني، أي على تلك السمات التي تميِّز الإنسان كإنسان: مقدرته على التجاوز أو انشغاله بالأسئلة النهائية الكبرى أو استقلاله عن الطبيعة/المادة. فمفهوم الطبيعة البشرية يعني أن ثمة مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي المادي تُسمَّى"الإنسان" تستعصي على التفسيرات الطبيعية/ المادية، وهذا يمثل فضيحة معرفية، إذ أن ثنائية الإنسان/الطبيعة، ستشير إلى ثنائية أخرى: الإنسان/الإله أو الخالق/ المخلوق. ولذا، لابد وأن تُستوعَب الطبيعة البشرية تماماً في النظام الطبيعي، ولابد وأن يختفي الإنسان كإنسان، وأن تهيمن المرجعية الكامنة الواحدية المادية وأن تزول كل الثنائيات أو تُحَّيد بحيث تصبح متوازنة ومتعادلة تماماً.

ومع هذا، يحدث أحياناً في داخل المنظومة الواحدية المادية أن يصبح الإنسان هو مركز الكون المتجاوز له فتظهر ثنائية الإنسان/ الطبيعة، (وهذا هو أساس الفكر الإنساني الهيوماني [التمركز حول الذات]) ومرجعية متجاوزة في إطار مادي. ولكن مثل هذه الثنائية ثنائية واهية غير حقيقية، فالفلسفة المادية، كما أسلفنا، تنكر وجود أي جوهر مستقل عن حركة المادة، ومن ثم لايمكن لأي عنصر(بما في ذلك الإنسان) أن يحقق تجاوزاً للنظام المادي الطبيعي. ولذا، لابد أن تسري القوانين الواحدية المادية في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير على الإنسان سريانها على الطبيعة، فيصبح الإنسان بوعيه وفهمه وحسه الخلقي جزءاً لا يتجزأ من حركة المادة خاضعاً لها، وتصبح هي المركز (وينتصر الموضوع على الذات)، ويذوب الإنسان ويختفي ويفقد مقدرته على التجاوز ويُستوعَب تماماً في النظام الطبيعي. فموت

الإنسان هو نتيجة حتمية للرؤية المادية وموت الإله.

وسنضرب بعض الأسئلة على هذا الهجوم الشرس على الإنسان وعلى الطبيعة البشرية:

١ـ االمساواة والتسوية:

إذا تم رصد الإنسان بشكل موضوعي، طبيعي/مادي، في إطار المرجعية المادية الكامنة، فإنه سيتم استبعاد مفهوم الإنسانية المشتركة والجوهر الإنساني (وهى أمور متجاوزة لعالم المادة). وبدلاً من ذلك سيقوم الراصد العلمي بما يلى :

أ)سيتم رصد الفروق المادية بين الشعوب والأفراد بكل دقة وعناية، كما سيتم تسجيل الاختلافات في الذكاء والمقدرة العضلية والفروق الناجمة عن الاختلافات في البيئة، وسيتم كذلك تأكيد الاختلافات التشريحية بين الرجل والمرأة، وبين الأقوياء والضعفاء(وهذا تعبير عن النزعة نحو تأليه الكون في النظم المادية). ولذا، ليس من قبيل الصدفة أن عنصرية التفاوت الغربية(بما في ذلك النازية والصهيونية) استندت إلى نظريات مادية عن الاختلافات بين الشعوب، وتم استبعاد الشعوب وإبادة الملايين وتدمير المعمورة باسم هذه المنظومة العلمية التي لا تعرف الرحمة أو التراحم، ولا تعرف الضحك أو البكاء ولا الخير أو الشر، فهي لا تعرف سوى القوة والعنف والبقاء والهلاك. وهذه هي عنصرية التفاوت وعدم المساواة.

ب) يمكن للرصد العلمي أن يتجاهل كل هذه الفروق ويركز على الصفات المادية العامة المشتركة بين كل البشر ووظائفهم البيولوجية(التعبير عن النزعة نحو إنكار الكون). ولكن هذه الصفات المادية العامة المشتركة بين البشر هي ذاتها الصفات التي تربط بين البشر والقردة العليا، على سبيل المثال، وتسوي بينهم (وهذه عنصرية التسوية). فالرؤية المادية العلمية لاترصد سوى الاختلافات الواضحة أو الصفات العامة المادية المشتركة أى أنها رؤية تتأرجح وبحدة بين التفتت الذري والوحدة الكونية العضوية. وفي كلتا الحالتين، يتم استبعاد مفهوم الإنسانية المشتركة.، وعنصرية التفاوت وعدم المساواة أمر معروف لدينا، تم دراسته وتمحيصه، ولكن عنصرية التسوية هى أمر جديد تماماً (فهي عنصرية ما بعد الحداثة) وهذا ما سنركز عليه.

أما"المساواة" فهي أن يتعادل شيء ما وآخر في "بعض" الوجوه وحسب، أما "التسوية" فهي إحداث التساوي بين شيئين في كل الوجوه. والمساواة بين البشر هي مساواة بينهم في الأساسيات الإنسانية(أي فيما يميز الإنسان كإنسان)، أما التسوية فهي تسوية بين كل المخلوقات(البشر والحيوانات والجمادات) في كل الوجوه تقريباً. وكل من "المساواة"و"التسوية" نتاج عملية تجريدية، لكن المساواة تتم في إطار المرجعية المتجاوزة، والإيمان بأن الإنسان مقولة مستقلة عن عالم الطبيعة/المادة رغم وجوده فيها.ولذا فإن التجريد يأخذ شكل نزع السمات الشخصية والفردية عن البشر، بحيث تظهر السمات التى تميزهم كبشر، والحدود التي تفصلهم عن بقية الكائنات، فتتضح تركيبية الإنسان وتميزه عن عالم الطبيعة/المادة، أما التسوية فهي عملية تتم في إطار الطبيعة/المادة. فيتم نزع كل السمات غير المادية عن الإنسان لتظهر السمات المادية المشتركة بينه وبين بقية الكائنات، ومن ثم تنزع عن الإنسان كل قداسة وخصوصية ومركزية وتركيبية، وتسقط حدوده الإنسانية، ليصبح الانسان مجرد مادة، شيئاً بين الأشياء يتساوى معها ويُسوَّى بها.

والمساواة لهذا السبب، هي مفهوم إنساني أخلاقي دينى يستند إلى أساس غير مادي(مرجعية متجاوزة)، أما ما يسمى "بالمساواة" في العصر الحديث فهو في واقع الأمر تسوية، تتم في إطار مرجعية مادية كامنة، أي أنها عملية . تفكيك للإنسان وتدمير وتقويض له ككيان مستقل عن الطبيعة/ المادة. وقد يتم مساواة الإنسان بالإنسان الآخر، ولكن يتم تسويتهما بالإنسان الطبيعي المادي الذي يتساوى في كل الوجوه مع الكائنات الطبيعية الأخرى.

وفي تصورنا، فإن مفهوم المساواة (في الغرب) كان يدور في إطار المرجعية المتجاوزة، وكان ترجمة علمانية، واعية أو غير واعية، للفكرة التوحيدية المتمثلة في قصة الخلق: خلق الله آدم ونفخ فيه من روحه وعلمه الأسماء كلها، وقد جئنا كلنا من صلب آدم. فثمة مساواة مبدئية بين البشر في الأساسيات الإنسانية، أي فيما يميزهم كبشر، في جوهرهم الإنساني الذي يفصلهم عن

عالم الطبيعة/المادة. وتتحقق إنسانية الإنسان بمقدار اقترابه من الحالة الإنسانية المثالية أو الجوهرية هذه، وبمقدار تجاوزه لكثير من دوافعه الطبيعية والمادية(التي تدفع به في عالم الصيرورة)، وبمقدار اقترابه من الحالة الإنسانية المثالية أو الجوهرية، وبمقدار تجاوزه لكثير من دوافعه الطبيعية والمادية، وبمقدار إعلائه لهذه الدوافع وتعبيره عنها من خلال أشكال إنسانية متميِّزة عن الأشكال الطبيعية المتاحة للحيوانات، إذ ثمة اختلاف بينه وبين الطبيعة/المادة بسبب الثغرة أو المسافة التي تفصل بينهما. وفي هذا الإطار، تصبح المساواة شكلاً من أشكال تحقيق الإنسانية وتحقق جوهر الإنسان، فهي شكل من أشكال الاجتماع البشري وتحقيق لقيمة مطلقة متجاوزة للمادة والطبيعة، بل ومتجاوزة لدوافع الإنسان المادية والجسدية، أي تجاوز لما يسمَّي(الإنسان الطبيعي(المادي)" واقتراب لما يمكن أن نسميه"الإنسان الرباني" الذى يحوي داخله عناصر لا يمكن ردها إلى النظام الطبيعي، (أو لا يمكن أن نسميه "الإنسان في المنظور الهيوماني" والذى لا يمكن أن يُرد إلى الطبيعة/ المادة).

ولو قلنا:" كلكم لآدم وآدم من تراب" في إطار المرجعية المتجاوزة، فإن آدم هنا يحوى داخله قبساً من الله سبحانه وتعالى يجعله مستخلَفاً في الأرض،(أو يحوي داخله ذاته التى ترفض الإذعان للمادة)، وبذا يصبح كائناً حراً مسئولاً عن أفعاله، له هوية مستقلة، وإرادة مستقلة، ومقدرة على إدراك الخير والشر وما ينفع و ما يضر، ولا يمكن تفكيكه أو تقويضه. أما إذا قلنا نفس العبارة في إطار المرجعية المادية الكامنة، فإننا نرى أن آدم هو تراب وحسب، ويمكن أن يرد تماماً للتراب فيُسوَّي بالطبيعة/المادة، فهو الإنسان الطبيعى الذي يمكن تفكيكه وتقويضه ورده إلى الطبيعة/ المادة ولا وجود مستقل له عنها، تسري عليه القوانين الطبيعية سريانها على القرود والفراش والأشجار. ولذا فإن التسوية تعني اقتراباً متزايداً من حال الطبيعة، وتشكل هجوماً شرساً على الطبيعة البشرية وعلى كل المعايير أو الموازين التى تفترض وجود مرجعية إنسانية متجاوزة، كما تأخذ شكل الابتعاد المتزايد عن الحالة الإنسانية والجوهر الإنساني والاقتراب المتزايد من الفكرة المادية

الطبيعية. . فالتسوية لاتتم من خلال اقتراب البشر من خصوصيتهم الإنسانية، وإنما تكمن في مقدار تخليهم عن هذه الخصوصية وذوبانهم في عالم الطبيعة العام حتى يصبح الإنسان إنساناً طبيعياً، ثم يتطور هذا الإنسان ويزداد تخليه عن أي خصوصية إلى أن يصبح طبيعة/مادة محضاً خاضعاً تماماً لقوانين الحركة

٢_ وحدة العلوم:

لنأخذ الحوار الدائر منذ عصر النهضة (والذي لم ينته بعد) عن وحدة العلوم، فهناك من يرى أن هناك علوماً وحسب يمكن عن طريقها دراسة كل من الإنسان والطبيعة دون تمييز أو تفريق بين علوم طبيعية وأخرى إنسانية، وهؤلاء يرون أن كل العلوم تهتم بوقائع لا تختلف في حالة الإنسان عن حالة الحيوان، ولكن هناك أيضاً من يرى أن العلوم الإنسانية لابد وأن تظل مستقلة تماماً عن العلوم الطبيعية، فوقائع العلوم الإنسانية في تصورهم تختلف عن وقائع العلوم الطبيعية. فالواقعة في السياق الإنساني ينتجها موجود إنساني له ظاهر وباطن، وله معايير وقيم وأهداف ومقاصد ومشاعر وهواجس، أما وقائع العلوم الطبيعية فهي مجرد حركة في الزمان والمكان ولها وجود حسي وملموس، والوقائع الإنسانية ليست ماثلة أمامنا بشكل مباشر، فهي مرتبطة بعالم الدوافع التي تحركها والرموز التي تعبر عنها، وحتى يمكننا الوصول إليها لابد وأن نكد ونتعب ونفسر ونتعاطف مع الإنسان، أما الوقائع الطبيعية فهي وقائع مباشرة تخضع للإدراك الحسي، ولذا فالوقائع الإنسانية تخضع للفهم الذي ينفذ إلى المعاني الباطنة داخل الأشياء، أما الوقائع الطبيعية تخضع للتفسير. إن الوقائع الإنسانية ذات طبيعة كيفية خالصة، أما الوقائع الطبيعية فيمكن التعبير عنها بلغة الكم (انظر: "نموذج تفسيرى (اجتماعى)"

ونحن لو دققنا النظر لوجدنا أن الصراع الدائر هنا هو صراع بين المرجعيتين (المرجعية المتجاوزة والمرجعية الكامنة)، يأخذ شكل صراع بين دعاة الإيمان بالإنسان المتجاوز للطبيعة (الذي يستند وجوده إلى نقطة خارج النظام الطبيعي) من جهة من جهة أخرى دعاة الإيمان بالطبيعة المادية التي تحوي داخلها ما يكفي لتفسيرها، والذين يساوون بين الإنسان والكائنات الطبيعية، ويسوون بينهما فيسقطون الإنسان كمقولة

مستقلة في النظام الطبيعى، ومن هنا،فنحن نصفهم بالعداء للإنسان (بالإنجليزية: أنتي هيومانيزم - anti humanism)، فدعاة الإيمان بالطبيعة يرون أن القوانين العامة للعالم هى القوانين الكامنة في المادة والتى تسري على كلٍّ من الطبيعة والإنسان دون أي تفرقة أو تمييز، وأننا سيزداد تحكمنا في أنفسنا وفي الطبيعة، وأن المعرفة هى تزايد معرفتنا بقوانين الحركة المادية العامة، ذلك لأن المنحنى الخاص للظاهرة الإنسانية وما يميِّز الإنسان كإنسان (جوهره الإنساني وتركيبيته ومقدرته على التجاوز) أمور لاتهم، ولهذا ينادى دعاة وحدة العلوم بأنه من الممكن إدخال كل شئ فى شبكة السببية الصلبة والمطلقةو دراسته من خلال النماذج الرياضية (التى تتجاوز المرجعية المتجاوزة)، ربانية كانت أم إنسانية). قد نخطئ في محاولتنا ولكننا نعاود الكرة وتزداد معرفتنا ويزداد تحكمنا، وتدار التجارب في إطار محايد خال من أي قيم إنسانية أو أخلاقية تضع حدوداً على التجريب، أو تطرح أي غائية خاصة بالإنسان، أو تمنحه أى مركزية، فكل الأمور متساوية، ولذا لابد وأن يخضع كل شئ للتجريب الذي يستبعد أى معايير غير علمية وغير مادية مثل السمات البشرية، أو القيم الأخلاقية، أو الطبيعة البشرية بالحيوان، وتختفي معه العلوم الإنسانية وتصبح كل العلوم طبيعية، تدرس قوانين المادة، كما يطالب دعاة وحدة العلوم.

وانطلاقاً من مفهوم وحدة العلوم (أو واحديتها المادية) يبدأ تأسيس علوم طبيعية تستبعد الجوهر الإنساني ومفهوم الطبيعة البشرية. ومما لاشك فيه أنه إن أراد الإنسان أن يبني كوبري فإنه لابد وأن يعرف طبيعة المواد التيي سيبنى بها هذا الجسر وطريقة تنظيمها وتركيبها وخواصها... إلخ وبدون هذه المعرفة، لا يمكن أن يدعي الإنسان أنه على "علم" بالجسر، ولتأسيس علم الحيوان مثلاً لابد وأن نعرف نطاق هذا العلم من خلال تعريف الحيوان في مقابل الإنسان والنبات. وحتى في العلوم غير الدقيقة، مثل النقد الأدبي وتاريخ الفنون، لابد وأن تتم الإجابة على سؤال: ما الأدب؟ والسؤال الذي لابد وأن نطرحه هو: هل يمكن تأسيس علوم إنسانية دون معرفة الإنسان؟ هذا ما حدث بالفعل فىالعلوم الإنسانية الغربية إذ اختفت

الإشارات إلى الطبيعة البشرية تماماً فيها، ولا يمكن الحوار إلا من خلال المؤشرات الكمية والجداول والقرائن المادية المباشرة.

وحينما ترسم هذه العلوم صورة الإنسان، فإنه يكون إنساناً طبيعياً وظيفياً ذا بُعد واحد، آلياً يتحرك في إطار الدوافع والمثيرات، ويقَسَّم إلى الذات والذات العليا والهو ويدفعه الإيروس والثاناتوس (فرويد)، أو النماذج الأصلية(يونج). وكما يقول "علي عزت بيجوفيتش":، فلقد تم طرد النفس من علم النفس، وفي علم الاقتصاد نجد الإنسان مجموعة من المصالح الاقتصادية، وفي علم الأخلاق هو كيان تحركه الرغبة في البقاء المادي وتحقيق المصلحة المادية،أما في علم الاجتماع، فقد أعلن "دوركهايم" أن الظواهر الاجتماعية مستقلة عن الأفراد، وتتمتع بسلطة قاهرة تفرض نفسها على الأفراد عن طريق الإكراه، وأن الضمير الفردي صدى للضمير الجمعي. فعندما يتكلم ضميرنا فمعنى ذلك أن المجتمع هو الذى يتكلم فينا ، فالفرد "ذرة اجتماعية" يدرسها علم الاجتماع الذى كان ينوي "كونت" تسميته الفيزياء الاجتماعية! أما الأنثروبولوجيا (علم الإنسانا) فهو يؤكد أن الإنسان ليس له طبيعة وإنما له تاريخ، وإن كانت لديه خاصيات عند الولادة، فهي مجرد استعدادات شفافة لاتصمد أمام مؤثرات المحيط القادر على تشكيل الإنسان كيفما شاء. ففي الإنسان لاتوجد دوافع نفسية ثابتة، اللهم إلا دافع الجنس والأكل،أما دافع المعرفة والعاطفة والتملك وغيرها فهي في نظر بعض الدراسات الأنثروبولوجية متغيرة، تظهر وتختفي بحسب عوامل البيئة. كما سعت النظريات التاريخية(المادية) إلى بيان أن الإنسان كائن تشكّل عبر التاريخ وعبر علاقاته مع الطبيعة ومع الآخرين وأنه قبل ذلك لم يكن إنساناً، وليس فى طبيعة الإنسان خاصيات أولية مشتركة بين الناس؛ لأنه ليس للإنسان طبيعة، فالإنسان هو مجموع علاقاته الإنتاجية، وهو لحظة من لحظات جدل الطبيعة، هنا تنتفي الذات الفردية لتخلي مكانها للذات الجماعية وتتراجع الذات الواقعية الطامحة لحساب الذات التاريخية الخاضعة للحتمية التاريخية المتحكمة في مسار التاريخ، (محسن الميلي). وحتى في عالم الأدب(الملجأ الأخير للنفس البشرية)،

ظهرت الفلسفات البنيوية والتفكيكية التي تحاول أن تطهر ذاتها من آخر المطلقات الإنسانية (أي الطبيعة البشرية) ولذا يتحول النقد الإدبى إلى محاولة لرصد أنماط وبنى وألعاب لغوية، تدخل فيها الذات الإنسانية وتصبح خاضعة لها.

إن العلوم التى تدعي أنها"إنسانية" وتدور في نطاق المرجعية المادية الكامنة، تنطلق من الإيمان بأنه لا توجد"عناصر إنسانية عالمية" أو "طبيعة بشرية ثابتة أو مستقرة" (خاصة)، فما يوجد هو ممارسات وعقائد لا ينتظمها إطار. وكما يقول"فوكوه" :لا يوجد ذات إنسانية ثابتة في التاريخ، ولا يوجد حالة طبيعية إنسانية، ولا يوجد شيء في الإنسان (حتى جسده)ثابت بما فيه الكفاية، يصلح أساساً ليتعرف الإنسان على ذاته وليفهم الآخرين" فكل شيء بما في ذلك الإنسان حادث بل عرضي وطارئ، ومن ثم محتمل الوقوع والزوال. ولا مهرب من إداركنا لهذه الحقيقة (ولحقيقة القوة والهيمنة، مطلق فوكره الوحيد)، أي أن كل الأمور، بما في ذلك الإنسان ـ كما يعرف الجميع الآن في الغرب ـ مادية ونسبية وخاضعة لذلك القانون الواحدي العام الذى يسري على الطبيعة والإنسان. هذا يعني في واقع الأمر أنه لاتوجد معيارية إنسانية، أى لاتوجد سوى معيارية موضوعية شيئية. إن ما يحدث هنا هو إلغاء ثنائية الإنسان/ الطبيعة، أي ثنائية الجنس البشري/ الأشياء، ليسود عالم الكم والأرقام والنماذج الاختزالية البسيطة التى قد تعطي من يستخدمها راحة كبيرة ومقدرة على الإنجاز، ولكنها تفكك الإنسان تماماً ثم تقتله. وليس من قبيل الصدفة أن الفلسفة السائدة الآن في الغرب هى الفلسفة التفكيكية التى تهدف إلى تصفية كل الثنائيات، وعلى كلٍّ فإن هذا هو ميراث الاستنارة المظلمة والمضيئة.

ولكن هناك النموذج الآخر الذي يرى الإنسان كظاهرة منفردة متجاوزة (ربانية) لايمكن مساواته أو تسويته بالكائنات الطبيعية. ولا شك أن الإنسان يحوى كثيراً من العناصر الطبيعية، وهى عناصر لابد وأن تخضع بشكل ما (وفي بعض جوانبها) إلى التجريب الطبيعى وتدخل شبكة السببية الصلبة. لكن الإنسان يظل يملك ما يتحدى التجريب وما لايمكن معرفته

ولا يمكن استيعابه داخل هذه الشبكة، إذ أن أي محاولة من هذا النوع لابد وأن تبوء بالفشل. ولذا فإن أكثر النماذج التفسيرية كفاءة حسب هذا التصور، هي النماذج المنفتحة الفضفاضة التى تعترف بثنائية الإنسان والطبيعة، وبأن الطبيعة البشرية والقيم الأخلاقية والغائية النابعة من مركزية هذا الإنسان هى المرجعية النهائية لدراسة ظاهرة الإنسان، وأن هناك ما يمكن معرفته وإدخاله في شبكة السببية الصلبة والمطلقة، وذلك مع تأكيدها بأن هناك أيضاً ما لا يمكن معرفته أو اصطياده، ومن ثم فإن الوصول إلى تفسيرات كاملة وحلول نهائية أمر مستحيل، ولذا فقد اقترح هؤلاء أن الإنسان لا يُشرح (ولا يُفسر كما نفعل مع الظواهر الطبيعية) وإنما يُفهم ويُؤول، ومن هنا ظهرت مدرسة الهرمنيوطيقا والتأويل التى تنظر إلى الإنسان باعتباره ظاهرة مركبة تستعصي على التفسير من خلال النماذج الطبيعية المادية.

ويقول دعاة هذا النموذج الذي يدور في إطار المرجعية المتجاوزة أن النظم المعرفية المادية نظم واحدية تسعى إلى تفسير كل الظواهر تفسيراً كاملاً، ولذا فهى تسقط في حلم نهاية التاريخ حيث يصبح ما كان مجهولاً معروفاً. ومن ثم، فهي تقوم بتفكيك الإنسان وتسويته بكل الإشياء الأخرى، ومن هنا، فإن نهاية التاريخ تأخذ دائماً شكل يوتوبيا تكنوقراطية تسير حسب قوانين الأشياء العلمية المادية الموضوعية في دقة صارمة، وكأنها مترو مدينة "ليل" في فرنسا، الذي يسير بلا سائق بشري.

أما النظم التى تنطلق من الاعتراف بثنائية الإنسان/الطبيعة، فهي لا يمكن أن تسقط في مثل هذه الرؤية الساذجة، ومن ثم فإن إستراتيجية أنسنة العلوم بالنسبة لهؤلاء تتكون من : استرجاع مفهوم الطبيعة البشرية ككيان مركب لا يمكن أن يُرد للنظام الطبيعي ولا أن يسوى مع الأشياء الطبيعية، أى استرجاع الثنائية التقليدية. وإن تم استرجاع مفهوم الطبيعة البشرية، فإنه سيتم معه استرجاع القيم الإنسانية والأخلاقية كقيم أساسية في عمليات البحث العلمي في مجال الطبيعة والإنسان، فاستبعاد هذه القيم هو الذي أدَّى إلى السقوط في الواحدية الكونية المادية، وإلى تسوية الإنسان بالحيوان، وإلى انفصال

التجريب العلمي المادي عن العقلانية الإنسانية.

٣- نظرية الحقوق الجديدة:

كثير من الحركات التحررية الجديدة الداعية للمساواة في عصر ما بعد الحداثة، تختلف تماماً عن الحركات التحررية القديمة (في عصر الحداثة). فالحركات الجديدة تدعو في واقع الأمر إلى التسوية، فهى ترفض مفهوم الطبيعية البشرية المتجاوزة للطبيعة/المادة، وللإنسان الذي يشغل مركزاً متميِّزاً في الكون، وتصدر عن فهم للإنسان باعتباره جزءاً لايتجزأ من الطبيعة/المادة لا يتسم بأي تجاوز لها أو تعال عليها. وانطلاقاً من هذا، تؤسس حركات التحرر الجديدة نظريتها في الحقوق، فنجد جماعات تدافع عن الفقراء والسود والشواذ جنسياً، والأشجار وحقوق الحيوانات والأطفال والعراة والمخدرات وفقدان الوعي ، وعن كل ما يطرأ وما لايطرأ على بال (ولعل شيوع الرؤية الحلولية الكمونية الواحدية في العصر الحديث، هو الذي يفسر سر انتشار الديانات الطبيعية والعبادات الجديدة، والنزعات الكونية، والدفاع الحلولي الكموني عن البنية، فكلها دعوات تؤكد أسبقية الكون على الإنسان وتدعو الإنسان إلى الذوبان في الكون، وتلغي كيانه كمقولة مستقلة عن عالم الطبيعة). ويُعد رفض الإنسان تأييد هذه الدعوة للتسوية فعلاً رجعياً، ورفضاً للتقدم، مع أن رفضه هو في واقع الأمر، محاولة للعودة إلى الإنسانية والتراجع عن حالة الطبيعة المادية (البهيمية)، كما أنه دفاع عن مركزية الإنسان في الكون ورفض تسويته ومساواته بالحيوانات.

وفي هذا الإطار، يمكننا أن نعيد النظر في هذا الدفاع الشرس عن الشذوذ الجنسي والدعوة إلى تطبيعه، فهو في جوهره ليس دعوة للتسامح أو لتفهم وضع الشواذ جنسياً، بل هو هجوم على المعيارية البشرية وعلى الطبيعة البشرية كمرجعية نهائية، وكمعيار ثابت يمكن الوقوف على أرضه لإصدار أحكام وتحديد ما هو إنساني وما هو غير إنساني. والشذوذ الجنسي هو محاولة أخرى لإلغاء ثنائية إنسانية أساسية هي ثنائية الذكر/الأنثى التى تستند إليها المعيارية الإنسانية.

بل إننا نرى أن الحديث المتواتر والمتوتّر عن "حقوق الإنسان"، والذي تقوده أكثر الدول إمبريالية في

العالم(الولايات المتحدة)، هو في جوهره هجوم على الإنسان والطبيعة البشرية، فالإنسان الذي يتحدثون عن حقوقه هو وحدة مستقلة بسيطة أحادية البُعد لاعلاقة له بأسرة أو بمجتمع أو دولة، وهو مجموعة من الحاجات المجرَّدة التى تحددها الاحتكارات وشركات الإعلانات والأزياء وصناعات اللذة، والفرد هنا وحدة تتلقى عديداً من الإشارات الحسية البسيطة الكثيفة من مؤسسات عامة لاخصوصية لها ولا تحمل أي قيم(إلا فكرة تعظيم الأرباح). وحقوق مثل هذا الإنسان هى في واقع الأمر استمرار للهجوم على الطبيعة البشرية ككيان مركب متجاوز للطبيعة/المادة ولذا لم يتحدث أحد عن حق الإنسان في وقف تيار الإباحية التى تُصَدَّرمن الغرب، والتى تهدر أبسط الحقوق الإنسانية. وكذلك لايتحدث أحد عن حقوق الأفراد(الشعوب) الذين سُرقت وتسرق أموالهم وتودع في بنوك غربية من قبل شخصيات تساندها نفس الحكومات التى تصرخ عن حقوق الإنسان، ولم يحتج أحد علىصناعة أسلحة الفتك والدمار التى يطور ويصنع معظمها في العالم الغربي. فالحديث دائماً يجري عن إنسان مجرد بسيط لايوجد داخل المجتمع والتاريخ والأسرة. ولذا، نجد أن الحديث ينصب على الحقوق المطلقة لهذا الفرد أى حقوق تتجاوز حقوق المجتمع ومنظوماته الأخلاقية والمعرفية.

ويظهر الهجوم على الطبيعة البشرية من خلال نظرية الحقوق المطلقة في المفهوم الجديد للأقليات الذي يروجه النظام العالمي الجديد وهيئة الأمم المتحدة وبعض الجماعات التى تدور في فلكها. فالجماعات الدينية الصغيرة أقلية، والجماعات الإثنية الصغيرة أقلية، والشواذ جنسياً أقلية، والنساء أقلية، والمعوقون أقلية، والمسنون أقلية، والبدينون أقلية، والأطفال أقلية، وكل واحد فيهم له حقوق مطلقة، هذا يؤدي في واقع الأمر إلى أن فكرة المجتمع الذي يستند إلى عقد اجتماعي تصبح مستحيلة، إذ أن الحقوق المطلقة لا يمكنها التعايش. وهذا ماحدث في فلسطين المحتلة حين جاء اليهود بحقوق يهودية مطلقة شردت الفلسطينيين وهدمت وطنهم. ولكن الأخطر من هذا هو أن تكون الغالبية العظمى من الناس أقليات، فهذا يعنى أنه لا يوجد

أغلبيـة، أي لايوجـد معياريـة إنسـانية، فتصبح كـل الأمـور نسـبية متسـاوية، وتسود الفوضى المعرفية والأخلاقية.

٤ـ مشـكلة القيمـة في المجتمعـات العلمانيـة (الرأسماليـة والاشـتراكية) الحديثة:

ثمـة مشـكلة أساسـية كامنـة في المجتمعات العلمانية التى تستند إلى عقـد اجتماعي نابع من الإيمان بحقوق الإنسان الطبيعية، وهو عقد ـ كما نعلم ـ ينص على مساواة كل البشـر. ولكن الإطار العام هو المرجعية المادية الكامنة(الطبيعة/ المادة)، الأمر الذي يعني استبعاد أي قيم متجاوزة مطلقة، واستبعاد الإنسان أيضاً كقيمة مطلقة. ومن ثم يصبح نموذج المجتمع هو حركة الـذرات المتساوية المتحركة المتصارعة، وهو نموذج بسيط للغاية لا يعترف بالهرمية أو التراتبية ولا يميِّز بين ذرة وأخرى. والـذرات تتحـرك من تلقاء نفسها ويسـود النظام بشكل آلى من تلقـاء نفسـه، تماماً كما يحدث في عالم الأشياء والحيوان، فثمـة تسوية كاملة بين الإنسان والأشياء. وتـؤدي هـذه الرؤيـة بطبيعـة الحـال إلى نسبية أخلاقية يتسـاوى داخلها الخـير بالشـر. وتعبرٌ هـذه المرجعية المادية الكامنة عن نفسها في مفهوم السوق/ المصنع وآليات العرض والطلـب واليـد الخفية (في النظام الرأسمـالي) وفي مفهـوم السوق/ المصنع، والإيمان بأن كل شـيء يُردّ إلى المادة وبأن البنـاء الفوقي يمكـن تفسيره في كليته في ضـوء البنـاء التحـتي (في النظام الاشتراكى).

ولكن إلى جانب هـذا العـالم الـذري الأملس المستوي، الـذي وقـع في قبضـة الصيرورة، الخـالي مـن القيـم المطلقـة والـذي لامركـز لـه، يوجـد الإيمـان (في كـلٍّ مـن الرأسمالية والاشتراكية) بعـزة النفس وبكرامة الإنسان وحقوقه المطلقة وبالعدالة، فهو إيمان بمطلقـات متجـاوزة لعـالم الصـيرورة المادية، ومـن ثـم فهـى تفصل الإنسان عـن عـالم الطبيعـة وتميِّز بينـه وبـين الأشـياء وترفـض التسـوية بينهمـا، ويتـم ترتيـب عنـاصر الواقـع بموجبها. فما هو خير، هو ما يقترب من هذه القيم (الجوهرية) ويحققها، وما هـو شر هو ما يبتعد عنهـا. وتستند النظريـة الماركسية إلى الإيمـان بوجـود جوهـر إنساني يشكل الابتعاد عنه اغتراباً، ومـن ثم فإن مفهوم الاغتراب الماركسـي، هـو تعبير عـن التمسـك الإنسـاني الهيومـاني بالمطلقات الإنسـانية مثـل العدالـة ومنـع الاسـتغلال ومسـاواة الإنسـان بأخيـه

الإنسان، وهى مطلقات تشكل جوهر الاشتراكية في حقبتها البطولية، وباسمها تتم الثورة ليتجاوز الإنسان واقعه وينهي حالة اغترابه. فكأن هناك نموذجين: واحد حلولي كموني مادي يُنكر التجاوز، والآخر يدور في إطار مرجعية متجاوزة داخل إطار مادي.

وهنا، يبدأ الصراع الحاد الخاص بالقيمة في المجتمعات العلمانية، فإذا كان ثمة إيمان بالقيم المطلقة، فمن ذا الذي يقرر هذه القيم؟ الإجابة الحديثة عن هذا السؤال (في إطار المرجعية المادية الكامنة) هو: الأغلبية العددية، ويقال أيضاً: العلم الطبيعي(الذي يسوي بين الإنسان والطبيعة)، فلا يوجد أى حقيقة مفارقة لواقعنا الأرضي وصيرورتنا الزمنية، أي أن المتجاوز المفارقة(القيم المطلقة مثل الكرامة والعزة) تسقط في الصيرورة (الأغلبية العددية والعلم الطبيعى).وهنا تظهر الإشكاليات المختلفة. فماذا يحدث لو قررت الأغلبية الاستغناء تماماً عن مفهوم الطبيعة البشرية الجوهرية المتميِّزة عن الطبيعة المفارقة لها، وبدأت تحكم على البشر من منظور حلولي كموني واحدي طبيعي مادي كمي؟ ماذا لو قررت الأغلبية، متسلحة بالرؤية العلمية المادية الطبيعية، ضرورة إبادة المرضى الذين لا يُرجى شفاؤهم؟ أليس من حق أعضاء أي مجتمع يدور في إطار الحلولية الكمونية أن يقرروا أى قرار طبيعي مادي دون العودة إلى أي مرجعية إنسانية مفارقة؟ أليس من حقهم استئصال جزء من الجسد يراه صاحب هذا الجسد ضاراً، بما في ذلك أعضاء الأقليات غير المرغوب فيهم؟ أليس هذا أمراً طبيعياً مادياً لايمكن الوقوف ضده إلا بالعودة إلى مرجعية متجاوزة ومنظومة قيمية مطلقة تؤكدالقيمة المطلقة للإنسان؟ وماذا لو أن أعضاء الأغلبية، انطلاقاً من إيمانهم بأن الإنسان كائن طبيعي يتساوى مع كل الكائنات الأخرى، قرروا التخلي عن قيم إنسانية، مثل القيم الاشتراكية عن العدالة ومركزية الإنسان وآثروا الاستغراق في قيم طبيعية مادية مثل الإنتاج والاستهلاك باعتبارها أموراً ألذ وأظرف وأكثر طبيعية وأكثر مادية ومعقولية من عملية الدفاع عن هذه القيم (كما حدث في الاتحاد السوفيتي حين سقطت المنظومة الاشتراكية)؟

وتصبح الأمور أكثر إشكالية، على صعيد العلاقات الدولية، لو قررت دولة

(مثلاً) غزو الدول والشعوب الأخرى، فما هو الأساس الأخلاقى لمحاولة وقفها عن عدائها(مع غياب المرجعية الإنسانية المشتركة المتجاوزة)؟ وماذا لو قررت دولة ما التوسع في إنتاج السلع(الطبيعية المادية التي لاعلاقة لها بأي مرجعية إنسانية أو ربانية) المرتبطة بإباحية الأطفال كما تفعل الدنمارك(أكبر منتج لهذه الأشياء في العالم) وهل من حق الجماعة الدولية إيقافها؟ وماهو هرم القيم الذي يجعلنا نفترض أسبقية قيمة أخلاقية إنسانية مطلقة غير طبيعية(الوقوف ضد غزو الشعوب والإباحية) على قيمة طبيعية مادية خالصة مثل الإنتاجية والربح؟ وعلى أي أساس تعارض الأمم المتحدة الآن في انضمام بعض الجماعات المدافعة عن ممارسة اللواط مع الصبية ممن لم يبلغوا سن الراشد بعد؟ وإن قبلنا باللواط باعتباره أسلوباً مختلفاً من أساليب الحياة وتعبيراً عن حرية الإنسان وميله الجنسي، فما هذا الحديث عمن لم يبلغوا سن الرشد بعد؟ ولماذا يكون ذلك أمراً مباحاً لمن بلغوا سن الرشد وغير مباح لمن لم يبلغوا هذه السن السحرية بعد؟ أليست كل الأمور طبيعية مادية نسبية متساوية؟ أو لم يتم تسوية الإنسان بالإنسان والإنسان بالطبيعة؟

٥- الثقافة الشعبية والهجوم على الطبيعة البشرية:

هذا الهجوم الواضح على الإنسان في العلوم الإنسانية الغربية العلمانية يظهر في أشكال كثيرة من حياتنا اليومية.، فيلاحظ في الثقافة الشعبية(التي تصدرها هوليود) شيوع شخصيات لاعلاقة لها بالطبيعة البشرية أو بالإنسان كما نعرفه، فهناك الشخصيات ما فوق الإنسان (طرزان ــ رامبو...إلخ) ولكن هناك شخصيات دون الإنسان (فرانكنشتاين ــ مادونا) وهي كلها شخصيات لاعلاقة لها بالإنسان ولا بالطبيعة البشرية، تذكرنا بإنسان داروين ونيتشه وفرويد. وسلوك الإنسان الجنسي وأحلامه هى شأن خاص تماماً مرتبط بفرديته ورؤيته للنفس. ولذا نجد أن الهجوم على الطبيعة البشرية فى مجال الثقافة اليومية قد ركز على هذا الجانب ببراعة فائقة، إذ أنه يمكن صياغة أحلام الإنسان الجنسية بطريقة تجعله يقبل اختفاء المعيارية الإنسانية المركبة المتجاوزة للطبيعة/المادة. ونحن نرى أن انتشار الإباحية في العالم الغربي ليس

مجرد مشكلة أخلاقية، وإنما هي أيضاً قضية معرفية. فالإباحية هي جزء من هذا الهجوم على الطبيعة البشرية وعلى قداسة الإنسان، ومحاولة تفكيكه، فقد قامت الرؤية العلمانية الإمبريالية بتطبيع الإنسان(أي رأته كائناً طبيعياً مادياً بسيطاً وحسب) ونظرت إليه باعتباره مادة نسبية صرفة لاقداسة لها. والإباحية هي تعبير عن نفس الاتجاه، فتجريد جسد الإنسان من ملابسه هو نوع من نزع القداسة عنه حتى يتحول الإنسان(خليفة الله في الأرض في الرؤى الدينية، ومركز الكون في الرؤى الإنسانية) إلى مجرد لحم يُوظف ويُستغل بحيث يصبح مصدراً للذة. ومن هذا المنظور، يمكن أن نرى الإبادة النازية لليهود وغيرهم، على أنها شكل من أشكال الإباحية أو الإمبريالية الكاملة التي تؤدي إلى موت الإنسان الفعلي، فهي حولّت البشر إلى صفوف وتلال لحم توظَّف وينتفع بها(ولذا فنحن نرى أن ثمة تشابهاً بين اللحظةالنازية واللحظة التايلاندية في الحضارة العلمانية، فكلاهما أسقط القداسة عن الإنسان ورآه مادة استعمالية توظَف في أعمال السخرة فى ألمانيا وفى البغاء في تايلاند).

٦ـ مابعد الحداثة:

يبدو أن الاتجاه العام للحضارة الغربية الحديثة يميل نحو المزيد من الحلولية الواحدية المادية، ونحو استيعاب مفهوم الطبيعة البشرية في عالم الطبيعة والصيرورة. وتنكر ما بعد الحداثة مفهوم الطبيعة البشرية وأي مفاهيم قد ينشأ عنها ثبات أو تجاوز، وهو موضوع يستحق دراسة مستقلة

○ ○ ○



التأصيل الإسلامى عند رفاعة الطهطاوى

"رائد التنوير العصرى"

قراءة فى كتاب "مناهج الألباب المصرية"

دكتور/ سعيد إسماعيل على (*)

رؤية جديدة للطهطاوى:

النهضة.. التنوير.. التحديث.. التقدم.. التمدن..

كلمات متعددة، قد تتباين فى صياغاتها اللفظية، لكن الكُتّاب الذين يستخدمونها عند الحديث عن بدايات الفكر العربى الحديث، يكادون يتفقون على معنى مشترك، وهم فى حديثهم غالباً ما يبدأون بالطهطاوى باعتباره الرائد الأول.

وفى هذا المعنى العام المشترك، يبرز كثيرون دور الطهطاوى فى التبشير بالحضارة الغربية الحديثة وحتمية الاتصال الثقافى بأوربا والنهل من ينابيع التقدم فيها، حتى أصبح الطهطاوى مقترنا عند كثيرين (بالتغريب).

ونحن لا ننكر هذا الدور الذى قام به الطهطاوى فى الدعوة إلى الأخذ بأسباب الحضارة الغربية، لكن ما نسجل دهشتنا له، هو ذلك التعتيم العجيب للوجه الآخر لجهد الرحل. ذلك أنه ما من فكرة حضارية حديثة يشيد بها ويدعو إليها إلا ويحرص الحرص كله على أن يبحث لها عن مثيل فى الحضارة العربية الإسلامية، اما بنص من آية قرآنية أو حديث نبوى، أو قول فقيه كبير، وإما بواقعة من وقائع التاريخ والتطور الحضارى الإسلامى.

وهو إذ يفعل ذلك لا يفعله على نفس النهج الذى يسير عليه كثيرون الآن، من حيث التغنى بأمجاد الماضى

(*) أستاذ أصول التربية بجامعة عين شمس.

عندما يواجهون مفردات الحضارة الغربية، ولا لكي يسجل سبقاً وفضلاً، كما يفعل أيضاً كثيرون عند المقارنة، وإنما بالدرجة الأولى، لكي يؤكد للجميع أن ليس هناك ما يمنع المسلم من الأخذ بأسباب الحضارة الحديثة؛ لأنها لا تتعارض ولا تتناقض مع أساسيات الحضارة الإسلامية وأصولها.

وهكذا نستطيع أن نسمى هذا الجهد للطهطاوى بأنه المحاولة الأولى للتأصيل الإسلامى، هذا المصطلح الذى شاع فى السنوات الأخيرة بهدف البحث عن جذور وبذور وأصول من الدين الإسلامى لجملة العلوم المتداولة فى العصر الحالى.

إنه لمن المهم للغاية إبراز هذه الرؤية الإسلامية عند الطهطاوى، فهو بها يعتبر الرائد الحقيقى لحركة التأصيل، وحتى تزول عنه تلك السمعة السيئة التى ترسبت لدى بعض المتحمسين الذين نظروا إليه بعين الشك والريبة باعتباره- كما شاع- المبشر الأول بالحضارة الغربية فى البلدان الإسلامية..

ولعلنا، فيما يلى من صفحات، نتيقن من صحة ما نذهب إليه.

فالرجل يحرص على أن يبدأ كتابه الشهير (مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية)[1].

مؤكداً أن "خير الحديث حديث الله القديم، وأتم صلاته وأعم سلامه على نبيه الكريم ذى الخلق العظيم، المرسل بدينه القويم، والهادى إلى صراطه المستقيم، وعلى آله منابع الحكم ومنافع الأمم، وأصحابه الهادين، وخلفائه الراشدين".

والطهطاوى يحرص فى مستهل كتابه أن يحدد للقارئ المصادر التى استقى منها كتابه. والمتأمل فيها سوف يجد أنها تمثل (تنوعاً) مدهشاً يجمع فيها بين المصادر العربية والإسلامية والمصادر الغربية الحديثة، والتى مثلتها بالنسبة إليه الثقافة الفرنسية، فها هو يقول: "...اقتطفتها من ثمار الكتب العربية اليانعة، واجتنيتها من مؤلفات الفرنساوية النافعة.. وعززتها بالآيات البينات، والأحاديث الصحيحة والدلائل المبينات، وضمنتها الجم الغفير من أمثال الحكماء، وآداب البلغاء، وكلام الشعراء.."[2].

أساسا التقدم:

ويشير الطهطاوى إلى أن أهم مقومين يمكن أن يقوم عليهما التمدن هما:

١- تهذيب الأخلاق، بالآداب الدينية، والفضائل الإنسانية: "...لأن الدين يصرف النفوس عن شهواتها،

ويعطف القلوب على إرادتها، حتى يصير قاهراً للسرائر، زاجراً للضمائر.." ومن هذا يذهب إلى نتيجة راح يؤكدها بكل حماس، ألا وهى أن "الدين أقوى قاعدة فى صلاح الدنيا واستقامتها، وهو زمام للإنسان؛ لأنه ملاك العدل والإحسان، فالدين الصحيح هو الذى عليه مدار العمل فى التعديل والتجريح، فحقيق على العاقل أن يكون به متمسكاً، ومحافظاً عليه، ومتنسكاً"[٣].

وهو يظهر التعاضد والتكامل بين الفكر السياسى الوضعى وما جاءت به الشريعة، "فأدب الشريعة ما أدى الفرض، وأدب السياسة ما عمَّر الأرض، وكلاهما يرجع إلى العدل الذى به سلامة السلطان وعمارة البلدان؛ لأن من ترك الفرض فقد ظلم نفسه، ومن خرَّب الأرض فقد ظلم غيره، وأظلم بالإساءة أمسه"[٤].

٢- أما المقوم الثانى، فهو ما يسميه بـ (المنافع العمومية التى تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال..) على جملة أفراد الأمة.

حب الوطن:

كذلك فقد لهج كثيرون بريادة الطهطاوى (لفكرة الوطنية)، وذلك حق لا جدال فيه، لكن ما نود لفت الانتباه إليه هنا أيضاً أن الذين أكدوا على بعد الوطنية عند الطهطاوى كانوا يؤكدون فى الوقت نفسه على (الإقليم) الذى يخص شعباً بعينه (مصر. سوريا.. العراق.. إلخ) فى مواجهة الفكر المنادى بأننا أمة إسلامية واحدة. وعندما يؤصل الطهطاوى لفكرة الوطنية إسلاميًّا، فإن هذا يؤكد أن الرجل لم تقم فى ذهنه أبداً تلك الثنائية البغيضة بين فكرة (الوطن) وفكرة (الأمة)، فلكل مسلم أن يعتز بوطنه الذى نشأ فيه ويحبه ويدافع عنه، لكنه فى الوقت نفسه يرتبط بأوطان أخرى تشاركه نفس العقيدة.

فها هو يذكر العديد من النصوص المؤيدة للوطنية، إذ يذكر حديث: (حب الوطن من الإيمان)، وإن كنا غير متأكدين من صحته، وقول عمر رضى الله عنه: (عمَّر الله البلاد بحب الأوطان)، وقول على بن أبى طالب: "سعادة المرء أن يكون رزقه فى بلده". أما الأصمعى (٧٤٠-٨٣١م)، فقد نقل الطهطاوى عنه قوله أنه دخل البادية فنزل على بعض الأعراب، فقال له: أفدنى، فقال: إذا أردت أن تعرف وفاء الرجل وحسن عهده ومكارم أخلاقه، وطهارة مولده، فانظر إلى حنينه لأوطانه وشوقه إلى إخوانه!.

والطهطاوى يفيض فى ذكر المواقف والوقائع والأقوال والأشعار، كلها من

التراث العربي الإسلامى التى تؤكد شيوع حب الوطن، وأن هذا الميل غير مستنكر دينيًّا أبداً.

ومما رواه الطهطاوى أن عمر رضى ا لله عنه مر ليلاً فى المدينة فسمع أمرأة تقول:

هل من سبيل إلى خمر فأشربها

أم هل سبيل إلى نصر بن حجاج؟!

أي: وصله؛ لأنه كان حسن الصورة، وهو من بنى سليم، فدعاه عمر فرآه أحسن الناس وجهاً، وله شعر حسن، فحلق شعره، فكان أحسن الناس بلا شعر، فقال له عمر: "لا تساكنى فى بلدى" فتشفع نصر إليه أن لا يخرجه من المدينة، فلم يقبل عمر، فلما ودعه نصر قال له: يا أمير المؤمنين، سمتنى قتل نفسى، فقال عمر: كيف ذلك؟ فقال: قال الله تعالى: ﴿**ولو أنَّا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه**﴾ [النساء: ٦٦] فقرن هذا بهذا (أي أن فراق الوطن يساوى قتل النفس) فقال: "ما أبعدت يا نصر، لكن أقول ما قال شعيب: ﴿**إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقى إلا بالله**﴾ [هود: ٨٨] وقد أضعفت لك يا نصر عطاءك؛ ليكون عوضاً لك[٥].

ويشير الطهطاوى إلى أهمية حب الوطن استناداً إلى تلك الواقعة المشهورة، حيث إن رسول الله صلى الله عليه وسلم، حين خرج من مكة، علا مطيته واستقبل الكعبة، وقال: "والله لأعلم أنك أحب أرض الله إلى الله تعالى عز وجل، وأنك خير بقعة على وجه الأرض وأحبها إلى الله تعالى، ولولا أن أهلك أخرجونى منك لما خرجت".

وهو بعد أن يؤكد ضرورة محبة الوطن عامة، يتقدم خطوة إلى الأمام فيخص مصر بالذكر، وهو فى هذا السبيل يجتهد ويجهد نفسه أيضاً حرصاً على عدم الاكتفاء بسوق الأدلة المنطقية والبراهين العقلية على وجوب حرص كل مصرى عليها، بل يعزز ذلك أيضاً بأصول إسلامية وتراثية.

من ذلك ما قاله عبد الله بن عمر (٦١٢-٦٩٢) من أن أهل مصر أكرم الأعاجم، وأسمحهم يداً، وأفضلهم عنصراً، وأقربهم رحماً بالعرب عامة وبقريش خاصة، مشيراً بذلك إلى (هاجر) أم اسماعيل عليه السلام، فإنها من قرية (أم دينار) أو قرية (أم دنين) وكلاهما بمصر، إذ يقال: إنها من بلدة بقرب (الفرما). وإلى (مارية) أم إبراهيم، فإنها من قرية بصعيد مصر من إقليم الجيزة"[٦].

وروى عن أبى ذر أنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:

"إنكم ستفتحون أرضاً يذكر فيها القيراط، فاستوصوا بأهلها خيراً؛ فإن لهم ذمة وحرماً".

كذلك روى عن عمر بن الخطاب أنه سمع رسول الله يقول: "إنكم ستفتحون أرضاً يذكر فيها القيراط، فاستوصوا بقبطها خيراً، فإن لهم فيكم صهراً وذمة".

وهنا أيضاً يستفيض الطهطاوى فى ذكر الشهادات الإسلامية على فضل مصر، وعلى سبيل المثال، فهو يشير إلى ما قاله عز وجل فى قرآنه الكريم على لسان يوسف: ﴿**اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم**﴾ [يوسف: ٥٥] مشيراً إلى قول بعض المفسرين بأن ذلك يعنى أن مصر خزائن الأرض كلها، وسلطانها سلطان الأرض كلها.

وهكذا اجتهد الرجل فى تفسير بعض الآيات التى ورد فيها ذكر مصر فى القرآن الكريم"(٧).

ضرورة القوة المادية:

وإذا كان التفكير الدينى يرتبط عند البعض بالروحانيات والبعد عن الماديات المتصلة بالحياة الدنيا، فقد حرص الطهطاوى على أن يؤكد أن قوة الأمة ونهضة البلاد لابد لها من أساس (مادى)، وليس هذا جديداً، فكثيرون يقولون هذا، لكن الجديد هنا هو استناد الطهطاوى فى ذلك إلى النصوص الدينية الإسلامية، مبدداً بذلك أن تلك فكرة غربية خالصة، وهكذا الشأن فى بعض الأفكار الصحيحة التى تعكس حقاً وتُصَوِّرُ حقيقة، يمكن أن نجدها فى مصادر حضارية عدة.

فالطهطاوى يشير إلى قول المولى عز وجل: ﴿**وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين**﴾ [الأنبياء: ٨]، فهو يفسر هذه الآية بقوله: إنه إذا انعدمت المادة التى هى قوام النفس لم تدم الحياة و لم تستقم الدنيا لأهلها، فإذا تعذر على الإنسان شئ من معايش الدنيا لَحِقَهُ الوهن والاختلال فى دنياه، بقدر ما تعذر من المادة عليه؛ لأن الشئ القائم بغيره يكمل بكماله، ويختل باختلاله، ولما كانت المواد مطلوبة لحاجة الكافة إليها وجب الحصول عليها من جهاتها"(٨)، وهذا معناه أن كل إنسان عليه أن يكد ويَجدَّ فى كسب الرزق من مختلف أسبابه بكل ما أوتى من عقل وقوة جسم، حتى تنهض الأمة بقوة أبنائها وبسعة ما يكسبون لهم ولها من الأرزاق.

وهنا أيضاً يستطرد الطهطاوى إلى كيفية تعزيز القوة المادية اللازمة استناداً إلى القرآن الكريم، ذلك أن الله سبحانه

وتعالى جعل توصل الناس إلى منافعهم من وجهين: مادة + كسب.

أما (المادة) فهى متمثلة فى مصادر نامية بذواتها: النبات، الحيوان، قال تعالى: ﴿وأنه هو أغنى وأقنى﴾ [النجم: ٤٨]، أى أغنى خلقه بالمال، وجعل لهم قنية، وهى أصول الأموال.

وأما (الكسب) فيكون بالإنتاج، وهو ما يسميه الطهطاوى "بالأفعال الموصلة إلى الكفاية" والتى قناتاها الأساسيتان هما: التجارة والصناعة. وهكذا تصبح أسباب القوة وجهات الكسب أربعة: نماء زراعة، ونتاج حيوان، وربح تجارة، وكسب صناعة. وقد عزز الطهطاوى هذه النتيجة النهائية بقول ينقله عن الخليفة المأمون: (معايش الناس على أربعة أقسام: زراعة، وصناعة، وتجارة، وإمارة، فمن خرج عنها كان كلاً علينا) [٩].

حاجة الأمة إلى التنمية الشاملة:

ويشن الطهطاوى هجوماً حادًّا على من يخطئون فيرون الفضيلة فى الزهد والبعد عن مخالطة الناس والعزلة أو الدروشة، وذلك أن: "من لم يخالط الناس ويساكنهم فى المدن لا تظهر فيه هذه الفضائل، من العفة، والنجدة، والسخاء، والعدالة، بل إن قواهم واستعداداتهم تظل عاطلة؛ لأنها لا تتوجه إلى خير، ولا إلى شر بالنسبة لعموم الناس، فإن تعطلت و لم تظهر أفعالها الخاصة بها، صاروا بالنسبة لتصور صفاتهم عليهم، وعدم عودها بالمنفعة على غيرهم بمنزلة الجمادات أو الموتى من الناس، ولذلك يظنون ويظن بعضهم أنهم أعفاء وليسوا بأعفاء" [١٠].

ومن هنا نفهم حرص الطهطاوى على بيان أهمية الحصول على المال بالعمل، استناداً إلى أدلة شرعية، فهو يستشهد بقول مجاهد، وهو كما نعلم من أعلام المدرسة التى اشتغلت بتفسير القرآن، وهو من ثقاة أصحاب عبد الله ابن عباس: الخير فى القرآن كله: المال، فقوله تعالى: ﴿وإنه لحب الخير لشديد﴾ [العاديات: ٨] يعنى المال، و﴿أحببت حب الخير عن ذكر ربى﴾ [ص: ٣٢] يعنى المال، وقوله تعالى: ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾ [النور: ٣٣] يعنى: مالاً، وقال تعالى عن شعيب: ﴿إنى أراكم بخير﴾ [هود: ٨٤] أى، بمال وغنى، وإنما سمى الله المال فى القرآن خيراً إذا كان فى الخير مصروفاً؛ لأن ما أدى إلى الخير فهو فى نفسه خير. وقد روى عن عبد الله بن بردة، عن أبيه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أن من أحساب

أهل الدنيا هذا المال". وقال عبد الرحمن ابن عوف: يا حبذا المال أصون به عرضى وأرضى به ربى.. إلى غير ذلك من نصوص وشهادات.

وإذا كانت هناك نصوص فى ذم جمع المال، فالمقصود بها من يقتنى الأموال ليدخرها، ويكف عن استثمارها وصرفها فى وجوه الخيرات، حيث إن ذلك يستدعى سوء ظن بخالقه.

وليست المسألة جمعاً فرديًّا للمال، إذ لابد من (العمل الجماعى)، فمن ذلك قوله تعالى: **﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾** [المائدة: ٢]، وقوله تعالى: **﴿لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون﴾** [آل عمران: ٩٢].

ولأن الدولة وحدها لا تستطيع القيام بجملة الإنفاق العام على المنافع العمومية، يرى الطهطاوى أن (الجهد الأهلى) ضرورى فى هذا المجال. وإذا كان قد تأثر فى هذا من غير شك بالتيار الليبرالى الذى لمسه فى أوربا، فإنه- كالعادة- يبحث عن أصول إسلامية، فيجد بغيته فى ذلك الحديث النبوى العظيم الذى يقول فيه صلى الله عليه وسلم: " إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صَدَقَةٌ جارية، أو علم يُنْتَفَعُ به، أو ولد صالح يدعو له" رواه مسلم.

فهو يستنبط من هذا الحديث مقومين اثنين للتنمية:

أولهما: المشاركة الأهلية فى الإنفاق العام.

ثانيهما: العلوم التطبيقية.

(فمن الناحية الأولى)، يفسر معنى (الصدقة) من حيث إنها (جارية)، أن تكون مستمرة، باقية مخلدة، لا ينقطع نفعها، وعلى ذلك فإن الصدقة لأفراد على سبيل الإحسان، إذا كانت محمودة فإن الأفضل منها: أن تتجه إلى (أعمال) وإلى (مرافق) مستديمة، كشق الطرق، وإقامة المدارس، وبناء المساجد والمستشفيات. وعلى هذا لا تكون التنمية تنمية اقتصادية فحسب، وإنما هى كذلك تنمية اجتماعية، وما إبرازنا للبعد الاقتصادى إلا محاولة للوقوف أمام المد سيئ الظن الذى لا يرى فى التفكير الدينى إلا ما هو (دروشة) وتواكل!!

ولكى يحبب الطهطاوى الإنفاق على المرافق للناس، لا يكتفى بإيراد النصوص، على أهميتها، وإنما يستند كذلك إلى جملة الخبرة الإسلامية عبر عصور تاريخية متتالية، فيورد صفحات طوال يسخر فيها من البخلاء ومن أفعالهم؛ لينتهى إلى "فالممسك عن الإنفاق؛ حرصاً على الدنيا وخشية

من إملاق، ضعيف الإيمان، قليل الوثوق بالرزق الذى ضمنه لعباده الملك الرزاق؛ حيث قال: ﴿**نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا**﴾ [الزخرف: ٣٢] مع أن الرزق يتيسر بالصدقات، وفعل الخيرات، فهى من جملة أسبابه، فقد قال عليه الصلاة والسلام: (استنزلوا الرزق بالصدقة) وقال بعض الحكماء: ليس كل طالب للدنيا مذموماً، بل المذموم من طلبها لنفسه، فمن طلب الدنيا للدنيا كان مذموماً، ومن طلب الدنيا لإصلاح معاشه ومعاده كان ممدوحاً"(١١).

وفى هذا الشأن يشير الطهطاوى إلى أن هذا النهج كان نهج صحابة الرسول، فالذى طلب الدنيا منهم بالتجارة والكسب واقتناء المال والسعى إلى الغنى لم يفعل ذلك لجاه ولا لمغنم شخصى، وإنما ليعينه ذلك على الإنفاق فى سبيل الله ونصرة الدين وإعانة ضعاف المسلمين، وبناء المساجد والمدارس.

ويضرب الطهطاوى الأمثال بعدد من أغنياء الصحابة: عثمان بن عفان، والزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف" كانت الدنيا فى أكفهم لا فى قلوبهم، صبروا عنها حين فقدت، وشكروا الله تعالى حين وجدت..".

ويكفى الإشارة هنا إلى خروج عمر ابن الخطاب عن نصف ماله، وخروج أبى بكر عن ماله كله، وخروج عبد الرحمن بن عوف عن سبعمائة بعير موفورة الأحمال، وتجهيز عثمان بن عفان جيش العسرة، إلى غير ذلك من أفعالهم"(١٢).

وعندما يشير الطهطاوى إلى أن فعل الصدقة فى البلاد المتمدنة للمحتاج إليها من الفقراء العاجزين والمتقاعدين والأرامل وأهل الضرورات، من أهل الديار أو من الغرباء، يعقب على ذلك بقوله: "ومن المعلوم أن دين الإسلام، الذى شرع لسعادة الأمة، هو وسيلة التمدن العظمى" ويدلل على ذلك بأن عمر بن الخطاب عندما فتحت مصر فى عهده كان أول من رتب وأرصد من بيت مال المسلمين الخبرات والعلماء والمجاهدين، وأولادهم وعيالهم وأهل الضرورات، ما لزم من الإرصادات"... وتبع عمر على زيادة الأموال المرصودة وإجراء حقوقها، من جاء بعده من الخلفاء والسلاطين"وبلغ ذلك الذروة فى عهد السلطان الشهير نور الدين زنكى (١١١٨ - ١١٧٤م).

"فأحدث هذا السلطان مرتبات وعلوفات، وأنشأ أوقافاً كثيرة من بيت المال على جهات خير من مساجد

ومارستانات أعانت المستحقين على وصول حقهم إليهم من بيت المال بسهولة". ولما قيل للسلطان: إن فى بيت المال مرتبات كثيرة مصروفة للفقراء والضعفاء والقراء، فلو استعنت بها فى الجهاد ومنعتها عن هؤلاء وصرفتها للأجناد، فكان أمثل!! فغضب الرجل وقال: إنى لأرجو النصر بأولئك القوم، قال صلى الله عليه وسلم: "وهل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم" كيف أقطع خيرات قوم يقاتلون عنى وأنا نائم على فراشى، وأصرفها على قوم لا يقاتلون عنى إلا إذا رأونى، بسهام قد تخطىء وقد تصيب، وهؤلاء لهم نصيب فى بيت المال، كيف أقطعه عنهم ولا أصرفه لهم؟

وسار على هدى نور الدين، صلاح الدين، وتبعه الملك الكامل، فإنه لما ملك مصر، أرسل وزيره ليكشف له عن أموال مصر وخراجها، فأرسل الوزير يخبره فى رقعة: أن المرتبات من بيت المال للعلماء والفقراء فى كل سنة مائتان وسبعون ألف دينار، وأنه يحصل بذلك خلل فى الخزائن السلطانية، ونقص من الأموال. فكتب الملك الكامل تحت ذلك بخطه" الفاقة مرة المذاق، والمال مال الله الرحيم الرزاق، والخلق عيال الله، وهو الواجد الخلاق، ما عندكم ينفذ وما عند الله باق، أجروا الناس على عوائدهم فى الاستحقاق، فإنا لا نحب أن ينسب إلينا المنع وإلى غيرنا الإطلاق، والآثار الحسنة من مكارم الأخلاق، وإليكم هذا الحديث يساق، وقال صلى الله عليه وسلم: "من تسبب فى قطع رزق أخيه المسلم قطع الله رزقه"[١٣].

الجمعيات التعاونية والصدقة الجارية:

ويدعو الطهطاوى الأغنياء والموسرين أن يُكوِّنوا "جمعيات تعاونية" للإنفاق منها على إقامة المستشفيات، وخاصة التى تخصص للأطفال اللقطاء والأيتام والشيوخ المتقدمين فى السن، والعميان وضعاف العقول، والمجانين، وأرباب العاهات العاجزين، والشركات المختصة بالبيع والشراء، ليتيسر حصول الناس على السلع بعيداً عن ارتفاع الأسعار والربا، وبالجملة، كل المشروعات الخيرية التى لا تستطيع الدولة وحدها أن تقوم بها، وكذلك لا يستطيع واحد بمفرده ذلك" فلابد فى إبراز هذه المصالح الخيرية من جمعية أغنياء ترصد عليها الإرصادات، وترتب لها الرواتب اللازمة الدائمة الاستغلال، فهذه صدقات جارية، من جهة شركات تعاونية يقتسمون أجرها ويحرزون شكرها، فجمعيات فعل الخير بالاشتراك قليلة فى بلادنا، بخلاف التصدقات الشخصية"[١٤].

فانظر كيف حاول الطهطاوى أن ينشر ويبشر بفكرة (التعاون) فى إقامة المنشئات والمؤسسات، تلك الفكرة التى شاعت فى أوربا، ويؤسسها على مفهوم (الصدقة الجارية) التى وردت فى الحديث الشريف، بدلاً من الاقتصار على الطريق الفردى الشخصى.

من ناحية ثانية فالعلم النافع المشار إليه فى الحديث الشريف، فهو ما "قد يثمر الثمرات الدنيوية والأخروية". والعلم بهذا المعنى "يشمل العلوم النظرية والعملية" و"لجميع العلوم النافعة عقلية ونقلية، نظرية وعملية، داخلة بهذا المعنى"[١٥].

فإذا كان قد شاع أن العلوم المحمودة إسلاميًا هى فقط علوم الدين، فهذا خطأ لا يقلل من درجة خطئه شيوعه، مع الانتباه إلى أن هذا الشيوع إنما كان فى عصور التفكك والضعف، فضلاً عن تردده على أقلام من يتخذون موقفاً معادياً من الفكر الدينى.

ولكن هذا لا يعنى نفى الطهطاوى أولوية علوم الشريعة؛ وذلك لأن الدين، هو العاصم للأمة من الوقوع فى مهاوى الضلال.

بيد أن الاشتغال بعلوم الدين لا ينبغى أن يكون مسوغاً لبعض الفقهاء لترك العمل، وهو فى هذا يستند إلى نصيحة عبد الوهاب الشعرانى (١٤٩١- ١٥٦٥م) الصوفى الشهير لعلماء الدين أن "لا يتركوا عمل الحرفة التى يكون بها قوام معاشهم؛ خوفاً عليهم أن يأكلوا بدينهم وعلمهم، أو يتعرضوا لصدقات الناس وأوساخهم". ويعلق على ذلك بأن علماء الشريعة قدوة" فإذا تكسبوا من الحلال بصنعة، استغنوا عن الشبهة المتوسطة بين الحرام والحلال".[١٦].

وإذا كان الاشتغال بعلوم الدين يقتضى الاشتغال بحرفة أو صنعة، فإن هذه العلوم نفسها تستلزم الاشتغال بعلوم أخرى عديدة، من تاريخ وجغرافيا ونحو وصرف.

ومما يلفت النظر، ذلك الوعى الواضح لدى الطهطاوى بأهمية ما نسميه اليوم (بالتعليم الفنى) الذى عبر عنه بمصطلح (الفنون والصناعات)، فقد أكد أن هذه العلوم لا تتم العلوم الشرعية إلا بها، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" فإن الفنون والصنائع عليها مدار انتظام الممالك وتحسين الحالة المعاشية للأمم والآحاد، فهى من فروض الكفايات[١٧].

إن هذا النص الخطير يمثل نقلة كبرى فى الثقافة العربية الإسلامية فى أواسط القرن التاسع عشر، فقد كانت البلاد -

طوال قرون- تكاد أن تكون خالية تماماً من تعليم يتعلق بالصناعات والفنون التطبيقية، وكأن العلم فقط هو ما يتعلق بالنظر وحده، دينيًّا كان أم عقليًّا. أما العمل فهو يتم بالخبرة والمحاكاة، كما كان يتم فى البيوت ومواقع العمل لدى الطوائف المهنية والحرفية المختلفة.

لكن الطهطاوى هنا يدخل (الفنون والصناعات) باعتبارها (علوم وعمليات).

وعلى ذلك فالمعيار الذى به يميز العلم النافع عن غيره هو "العمل الذى ينشأ عنه معلومات نافعة لأهل الملة والوطن والناس أجمعين". وهو يدلل على ذلك برواية أخرى لحديث الرسول، لا يقف فيها عند حد الأعمال الثلاثة، وإنما يزيد عليها عدداً من (الأعمال) و(التطبيقات) مثل: غرس النخل، ووراثة المصحف، والرباط فى الثغر، وحفر البئر، وإجراء النهر، وبناء بيت للغريب، وبناء مسجد لله تعالى، وتعليم القرآن"(١٨).

وحتى لا يترك الطهطاوى أحداً يقع فى سوء فهم فيتصور أنه أدخل الفنون والصناعات على أساس أنها مجرد (أعمال وعمليات)، فيوضح بمزيد من الشرح والتحليل أن مثل هذه الأعمال والعمليات إنما تتطلب (قواعد) ينبغى العلم بها، بل والسير بها إلى أبعد مدى ممكن حتى تحسن الصنعة ويكتمل الفن.

والأكثر من ذلك أنه يطالب (بالتأليف) فى هذا المجال حتى نفيد غيرنا ممن لا يعلمون فى حاضرنا أو ممن سوف يأتون من أجيال بعدنا، يقول الرجل: "فمن هذا ينتج أن صاحب العلم أو الفن أو الصناعة ينبغى دائماً أن يجتهد فى تكميل قواعد علمه أو فنه أو صناعته، أصولاً وفروعاً، اجتهاداً واستنباطاً". فإذا ما أتم ذلك "فعليه أيضاً أن يشتغل بالتصنيف والجمع والتأليف، ليطلع جميع الناس على حقائق الفنون ورقائق العلوم ودقائق الصنائع، وعليه أن يجيد البيان، حسب الإمكان".

تربية الأبناء:

وهذه تتصل بالفضيلة الثالثة المشار إليها فى الحديث الشريف" أو ولد صالح يدعو له"، فالطهطاوى ينبه إلى إشارة الرسول أن الإنسان مخلوق لحكمة إلهية، هى تعمير الدنيا وانتظامها، وهذا لا يتم إلا بتكثير النوع البشرى واستمرار نسله، بالتوالد والتناسل.

وبطبيعة الحال فإن كل إنسان يكون قد اجتهد فى اكتساب مال أو علم أو جاه، يجب أن يتمتع به فى حياته الشخصية ولا يتوارثه عنه إلا نسله بعده. وبالتالى فإن الحث على التناسل

والتوالد يجب أن يفهم فى ضوء وجوب تأهيل النسل إلى درجة الرشد وبلوغ الوراثة النافعة التى تكون باكتساب الأخلاق الفاضلة والعلم النافع، وهذا معنى (ولد صالح).

وليس المراد (بالولد) هنا الذكور فقط؛ وإنما الذكور والإناث.

ويورد الطهطاوى وقائع كثيرة وروايات من التراث العربى الإسلامى، كلها تؤكد أهمية العناية بتربية الأبناء على أساس أن هذا هو التواصل الحقيقى بين أجيال الأمة، حيث لا يقتصر التواصل على التناسل البيولوجى وحده.

قيمة العمل:

والقارئ للفصل الخاص الذى كتبه الطهطاوى فى كتاب مناهج الألباب حول هذه القضية ستدهشه- من غير شك- هذه النظرات التى تظهر وعياً مستنيراً بمبحث هام من مباحث الاقتصاد الحديث، وخاصة كما برز فى كتابات الاشتراكيين الأوائل من حيث إبراز دور الإنسان فى إكساب الموارد الطبيعية قيمة مضافة، وذلك عن طريق العمل.

والرجل لا يشير فى هذا الجزء إلى كتابات غربية بعينها قرأها واستفاد منها فى هذه النظرات، إلا أن هذه الزاوية لم تكن مطروقة فى الثقافة العربية الإسلامية التى كان الطهطاوى يعايشها، لكنه- كعهده دائما- يحرص الحرص كله على ربط هذه النظرات بأصول إسلامية.

فإذا كانت مصادر الثروة هى: الزراعة والصناعة والتجارة، فهو بحكم نشأته فى مجتمع زراعى فى مصر، يقدم الزراعة على غيرها، وإن كان لم يعدم المبرر المنطقى، بالإضافة إلى مبرر النشأة، ذلك أن الزراعة، نفعها لا يعود على الإنسان وحده، وإنما يعود كذلك على الطيور والحيوانات، وما كان متعدياً، فهو أفضل من اللازم فى أغلب الأوقات.

ولكى يؤكد على أهمية الزراعة من الناحية الشرعية، يبرز حديث رسول الله: "لا يغرس مسلم غرساً ولا يزرع زرعاً فيأكل منه إنسان أو دابة أو طير، إلا كانت له صدقة يوم القيامة".

ثم يأخذ فى تعداد عشرات الآيات القرآنية التى تتحدث عن جوانب ومظاهر مختلفة تخص عالم الزراعة[٢٠]، مثال ذلك:

- ﴿**والنخل والزرع مختلفاً أكله**﴾ [الأنعام: ١٤١].
- ﴿**وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبًّا**﴾ [يس: ٣٣].
- ﴿**ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات**،

إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون﴾ [النحل:١١]... وهكذا.

والنص الخطير الذى يستحق التنويه حقًا هو ذلك الذى أجاب به بعد أن طرح ذلك التساؤل الشهير عن أصل (القيمة) التى تضاف للثروة الطبيعية، فهى بالنسبة للزراعة: هل هى (الأرض) أم (العمل)؟

إنه يحسم القضية ليؤكد "فإن الشغل يعطى قيمة لجميع الأشياء التى ليست متقومة بدونه كالأشياء المباحة التى لا تباع ولا تشترى، مما لو خليت ونفسها لا تساوى شيئاً"(٢١).

ويدلل الطهطاوى على صحة هذه المقولة بالتذكير بأن الأمم المتقدمة إنما هى تلك التى تكثر فيها الأشغال والكد والأعمال، بخلاف غيرها من الأمم التى تمتلك الأراضى الواسعة الخصبة والحيوانات الوفيرة، ومع ذلك نجد أنها تشكو الفقر والفاقة والتخلف؛ لأن الكسل شائع بين مواطنيها، والتراخى والإهمال يضربان بجذورهما فى معظم أنحائها" فمن هذا يظهر أن أساس الغنى مبنى على كثرة الأشغال والأعمال(٢٢).

ولا يستطيع القارئ أن يكتم إعجابه الشديد بهذه السطور الوفيرة التى راح من خلالها كاتبنا يشرح كيف أن كثيرين من الملاك هم الذين يستحوذون على غالب ثمار العمل الذى يقوم به غيرهم من الفلاحين، وهؤلاء الملاك هم الذين يتحكمون فى الأجر، وفى هذا وذاك قدر من الظلم الاجتماعى. ويستند فى هذا الحكم إلى قوله صلى الله عليه وسلم: "الزرع للزارع"، وهى نفس الفكرة التى صاغها كثيرون من القائلين بأن (الأرض لمن يفلحها).

وهو لا يكتفى بإيراد الحديث النبوى، وإنما يسوق مبحثاً فقهيًّا؛ لينتهى منه إلى أن حديث (الزرع للزارع) لا يدل على شئ من جواز استحواذ المالك على المحصولات، وعدم مكافأة العامل، ولا يستند فى غبن الأجير إلى أن المالك دفع رأسماله فى مصرف الزراعة والتزم الإنفاق عليها، فهو الأحق بالاستحواذ على المحصولات الجسيمة، وأنه أولى بربح أمواله العظيمة "فإن هذه التعليلات محض مغالطة.. فمواكسة المالك له فى تقليل أجرته محض إجحاف به"(٢٣).

والطهطاوى يحذر من أن إجحاف الملاك بعمال الزراعة يبذر بذور الحقد الطبقى والتباغض الاجتماعى، بينما يحثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا...) هذا الحديث الذى أطال فى شرحه مؤكداً أن حالة الغبن المشار إليها ينطبق عليها هذا.

ولأن (العمل) له كل هذه القيمة التى تكتسبها الثروة الطبيعية، ولأنه هو السبب الرئيسى فى هذه القيمة المضافة، راح الطهطاوى يسوق الآيات والأحاديث التى تشير إلى أهمية العمل فى العقيدة الإسلامية، فالأنبياء كانوا يعملون مثلما رأينا داود عليه السلام ﴿وعلمناه صنعة لبوس لكم﴾ [الأنبياء: ٨٠] واشتغل الرسول صلى الله عليه وسلم بالتجارة للسيدة خديجة، ولهذا كان قوله: (إن الله يحب العبد المحترف، ويبغض الصحيح الفارغ) [٢٤].

وهو يسوق العديد من المواقف والأقوال والأشعار من عهود مختلفة فى الخبرة الإسلامية كى يعلى من قيمة العمل، ومن أبلغ العبارات التى نقلها عبارة: (غبار العمل خير من زعفران الجنة) ص ٣٣١، وكذلك: (الحركة بركة) و(التوانى هلكة، و(كلب طائف خير من أسد رابض)، و(من لم يحترف لم يعتلف)، و(من شمر طالباً جاء إلى بيته جالباً).. إلخ[٢٥].

تمويل أعمال الدولة:

كانت حكومات العصور القديمة على درجة من البساطة بحيث لم تكن تحتاج معها إلى إنفاق كبير، وبالتالى فقد اعتمدت فى إنفاقها على دخول بسيطة حصيلة بعض الضرائب، ولكن المشكلة كانت تنشأ عندما تواجه الحكومة مهاماً ضخمة وفى مقدمتها تلك الحروب الضخمة، مثلما كان الأمر فى حروب روما ومقدونيا، وحروب روما وقرطاجنة.

و لم يكن القوم يعرفون اقتراض الحكومة من الأهالى بالفوائد والأرباح، كما يحدث الآن "بل هذه الطريقة الاختراعية من مستحدثات الدولة المتأخرة الأورباوية".

وبعد أن يعرض الطهطاوى لكيفية مواجهة أوربا لنفقات حروبها، ويعرض للطريقة الحديثة (الاختراعية) فى تمويل النفقات الزائدة للدولة، يجئ إلى الخبرة الإسلامية فيعرض لغزوة تبوك، وكانت تلك أولى الغزوات التى تجاوزت نفقات تمويلها إمكانات المسلمين فى ذلك الوقت، فكان أن دعا الرسول صلى الله عليه وسلم أهل الغنى لأن يساهموا بالإنفاق فى سبيل الله وأكد عليهم فى طلب ذلك[٢٦].

وهكذا رأينا عثمان بن عفان يجهز بنفسه عشرة آلاف مجاهد أنفق عليها عشرة آلاف دينار، غير الإبل، وهى تسعمائة بعير، وغير الخيل، وهى مائة فرس. وجهز الزاد وما يتعلق به.

وكذلك جاء عثمان بألف دينار صبّها فى حِجْرِ النبى، فأخذ النبى يقلبها

بين يديه ويقول: (غفر الله لك يا عثمان ما أسررت وما أعلنت).

أما أبو بكر، فقد كان قد جاء بكل ماله، وهو أربعة آلاف درهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "هل أبقيت لأهلك شيئاً؟" فقال: أبقيت لهم الله ورسوله.

وجاء عمر بن الخطاب بنصف ماله فقال له الرسول: هل أبقيت لأهلك شيئاً فقال: النصف الثاني.

أما عبد الرحمن بن عوف، فقد باع مرة أرضاً له بأربعين ألف دينار وتصدق بها كلها.

وتصدق مرة بتسعمائة جمل بأحماله قدمت من الشام. وأعان فى سبيل الله بخمسمائة فرس عربية، وأوصى لكل رجل بقى من أهل بدر بأربعمائة دينار وكانوا يومئذ مائة رجل[٢٧].

السياحة وتوسيع دائرة التجارة:

ومما لفت نظر الطهطاوى فى السلوك الأوربى، وعيهم بأن الدوران داخل الدائرة المحلية الإقليمية يقلل من فرص الكسب وزيادة رأس المال والنمو الاقتصادى وتحسين الأحوال الاجتماعية، ومن هنا يشير إلى "أن دولة الإنكليز فتحت بلاد الهند وغيرها للتحيل على اتساع تجارتها، وكذلك تحيل غيرهم من الدول".

وهكذا حرصت هذه الأمم على مزيد من الكد والكدح، كما حرصت على مواجهة الأخطار والأهوال من أجل "تحصيل المعالى والأموال والترقى إلى منازل العز وكسب المجد والإقبال". وكان الطريق إلى ذلك، "بالحركة والنقلة، والسياحة والرحلة" ويعزز الطهطاوى هذه المعانى بقول مأثور يذهب إلى أن "صعود الآكام، وهبوط الغيطان، خير من القعود بين الحيطان"!!

هل كان هذا غائباً عن الخبرة العربية الإسلامية؟

كلا.. هكذا يؤكد الطهطاوى. وهنا يعرض لرحلتى الشتاء والصيف المشهورتين لدى عرب الجزيرة، وقد أشار القرآن الكريم إليهما فى قوله عز وجل: ﴿**لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف، فليعبدوا رب هذا البيت الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف**﴾.

فهذه الآيات القرآنية تبرز أثر هذه التجارة وكيف أنها تؤدى إلى (التآلف الاجتماعى) بين أفراد الجماعة، فضلاً عما تؤدى إليه من توفير الأموال اللازمة لدفع أخطار الجوع عنهم وتمتعهم بالأمن.

كذلك عرض الطهطاوى لسفر الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الشام

فى تجارته لخديجة "فما أحسن الأسفار التى أفاءت المال وعادت على العامل وصاحب رأس المال بتحسين الأحوال"(٢٨).

ويلفت الطهطاوى النظر إلى ما أدى إليه اختراع المسلمين للبوصلة من نهضة السفر البحرى، وما أدى إليه هذا من تيسير الفتوح العسكرية والإشعاع الحضارى، وانتشار الإسلام بين بلدان بعيدة كان يعسر الوصول إليها بالاعتماد على السفر البرى وحده، هذا فضلاً عن تيسر سبل تنقل البضائع المختلفة من بلد إلى آخر فتروج التجارة وتكثر الأموال" وبالجملة فبكثرة الأسفار والتجارات انتفعوا بمنافع غيرهم ونفائسهم"(٢٩).

فى سياسة الأمة:

يؤكد الطهطاوى أن وظيفة ولاة الأمور من أعظم واجبات الدين، وأهم أمور المتواطنين، فهم قوام الدين والدنيا"(٣٠).

ومن هنا يكتب مفكرنا بضع فصول تدور حول (السياسة) التى تسمى فى أوربا (بولينيقة) "وهى كل ما يتعلق بالدولة وأحكامها وعلائقها وروابطها".

ولأنها فى ظل هذا المفهوم على درجة كبيرة من الأهمية، يدعو الطهطاوى إلى أن نعلمها طلاب مدارسنا. وإذا كان الجميع فى البلدان الإسلامية يحرصون على تعليم الصبيان القرآن الكريم، فهذا جيد ومحمود، لكن ما ليس جيداً ولا محموداً أن يُهْمَل تعليم (السياسة).

ولذلك فهو يتساءل "فما المانع من أن يكون فى كل دائرة بلدية معلم يقرأ للصبيان، بعد تمام تعليم القرآن الشريف والعقائد ومبادئ العربية، مبادئ الأمور التى تعود على الجمعية (المجتمع) وعلى سائر الرعية من حسن الإدارة والسياسة والرعاية، فى مقابلة ما تعطيه الرعية من الأموال والرجال للحكومة".. إلى غير ذلك من جوانب تتصل بهذه المادة التعليمية المدرسية المسماة (التربية الوطنية) أو (المدنية)، كما تسمى فى بعض البلدان.

وينتهز الطهطاوى الفرصة ليشير إلى بعض الواجبات التى لابد من أن يلتزم بها الحاكم، وفى مقدمتها العدل والإحسان، استناداً إلى قوله عز وجل: **﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾** [النحل: ٩٠]. فمأمورية العدل أول واجبات ولاة الأمور، وهو وضع الأشياء فى مواضعها وإعطاء كل ذى حق حقه، والمساواة فى الإنصاف بميزان القوانين"(٣١)

وإذا كان الطهطاوى قد طالب ولى الأمر بأن "يجتهد حتى يرضى عنه جميع

رعيته، وأن ينزل نفسه منزلتهم، وكل ما يحبه لنفسه يحبه لهم"، لكنه في الوقت نفسه طالب الرعية بطاعة ولى الأمر (الطاعة الكاملة) مستنداً في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿**وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**﴾ [النساء: ٥٩] فقد قرن طاعة ولاة الأمر بطاعة نفسه ورسوله". لكن ماذا لو لم يكن الحاكم عادلاً مقيماً لشرع الله؟ إن الإجابة التى نجدها لدى مفكرنا تظهر فى ثنايا قوله: "وإن ثقل عليهم شئ من أحكامه صبروا، إلى أن يفتح الله لهم باب هدايته للخير، وإرشاد دولته للعدل وزوال الضير"(٣٢).

والحق أننا لا نستطيع هنا أن نتوقع من الرجل ما لا يطيق فى ظل عهد كان الجبروت فيه شديداً والبغى واضحاً. ولا نظن الطهطاوى كان غير عارف بالمقولة الإسلامية النبوية: (لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق)، ومقولة أبى بكر: (أطيعونى ما أطعت الله فيكم) وبالتالى فلا طاعة فى ظل الظلم والبغى والإفساد.

لكن من يحكم على ما إذا كان الحاكم منحرفاً أو مستقيماً؟ انهم علماء الأمة المشهود لهم بالعدل والاستقامة والتمكن العلمى، وليس لآحاد الناس.

وبعـــد...

تلك أمثلة هناك غيرها كثير فى مواقع متعددة من كتابات الطهطاوى التى تظهر ذلك التآلف والتمازج فى فكر الرجل بين أصول الثقافة العربية الإسلامية، وبين مستجدات الحضارة الغربية الحديثة، وكان اعتمادنا هنا على كتابه (مناهج الألباب) دون أن يعنى هذا أنه الوحيد الذى تظهر فيه هذه (الوحدة الاندماجية) إن صح هذا التعبير السياسى- بين الثقافتين، والذى يقرأ غير هذا الكتاب سوف يجد هذا النهج.

○ ○ ○

الهوامش

(١) محمد عمارة: الأعمال الكاملة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٣ جـ١ ص ٢٤٥.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٧.
(٣) المرجع السابق، ص ٢٥٠.
(٤) المرجع السابق، ص ٢٥٠.
(٥) المرجع السابق، ص ٢٥٥.
(٦) المرجع السابق، ص ٢٥٧.
(٧) المرجع السابق، ص ٢٥٨.
(٨) المرجع السابق، ص٢٥٩.
(٩) المرجع السابق، ص ٢٦٠.
(١٠) المرجع السابق، ص ٢٦٧.
(١١) المرجع السابق، ص٢٧٧.
(١٢) المرجع السابق، ص ٢٧٨.
(١٣) المرجع السابق، ص ٢٧٨.
(١٤) المرجع السابق، ص ٢٨١.
(١٥) المرجع السابق، ص ٢٨٥.
(١٦) المرجع السابق، ص ٢٨٦.
(١٧) المرجع السابق، ص ٢٨٨.
(١٨) المرجع السابق، ص ٢٨٩.
(١٩) المرجع السابق، ص ٢٩٠.
(٢٠) المرجع السابق، ص ٣٠٨.
(٢١) المرجع السابق، ص ٣١٠.
(٢٢) المرجع السابق، ص ٣١٣.
(٢٣) المرجع السابق، ص ٣١٧.
(٢٤) المرجع السابق، ص ٣٢٦.
(٢٥) المرجع السابق، ص ٣٣٢.

(٢٦) المرجع السابق، ص ٣٥٤.

(٢٧) المرجع السابق، ص ٣٥٥.

(٢٨) المرجع السابق، ص ٣٦٢.

(٢٩) المرجع السابق، ص ٣٧٠.

(٣٠) المرجع السابق، ص ٥١٦.

(٣١) المرجع السابق، ص ٥٣١.

(٣٢) المرجع السابق، ص ٥٢٩.

O O O

السيد الاستاذ / رئيس تحرير مجلة المسلم المعاصر   تحريراً في: ١٩٩٦/١/٣

تحيـــة طيبـــة وبعـــد...

يسعدني أن أحيط سيادتكم علما بأن اللجنة المشكلة بموجب حجة وقف المستشار / محمد شوقى الفنجرى لصالح جائزة خدمة الدعوة والفقه الإسلامى بجلستها المنعقدة فى ٣ يناير ١٩٩٦.

• قد قررت بالنسبة لمسابقة ١٩٩٧ ما يلى:

أولاً: تخصيص مبلغ ١٠٠٠٠ جنيه (عشرة آلاف جنيه)، جوائز أصلية لأحسن البحوث فى موضوع (منهج الإسلام فى تغيير المنكر)، بحد أدنى قدره ٣٠٠٠ (ثلاثة آلاف جنيه) لكل جائزة أصلية.

ثانياً: تخصيص مبلغ ١٠٠٠٠ جنيه (عشرة آلاف جنيه) أخرى، جوائز أصلية لأحسن البحوث فى موضوع (الإسلام والفنون)، بحد أدنى قدره ٣٠٠٠ (ثلاثة آلاف جنيه) لكل جائزة أصلية.

ثالثا: منح جوائز تشجيعية فى حدود مبلغ ٥٠٠٠ جنيه (خمسة آلاف جنيه مصرى) للبحوث الجيدة غير الفائزة بالجوائز الأصلية، بحيث تتراوح كل جائزة ما بين ٥٠٠ (خمسمائة جنيه و ١٠٠٠ (ألف جنيه).

ويقدم البحث بموجب إيصال فى ميعاد غايته ٣١ مارس عام ١٩٩٧، إلى مكتب ناظر الوقف الاستاذ المستشار رئيس هيئة قضايا الدولة بالدور العاشر بمجمع التحرير بالقاهرة وذلك من عدد ٣ (ثلاث نسخ) بما لا يقل عن مائة صفحة ولا يتجاوز مائتين، مع ملخص له من عدد ٥ (خمس نسخ) بما لا يقل عن عشرة صفحات ولا يتجاوز، "٢٠" عشرين صفحة. ويشترط فى البحث أن يكون معدا للمسابقة ولم يسبق نشره أو تقديمه لأية جهة أخرى، وأن يكون متميزاً ويتضمن إضافات واجتهادات جديدة تنفع الإسلام والمسلمين.

• **أما بالنسبة لمسابقة العام الحالى ١٩٩٦، فهى كما سبق الإحاطة فيما يلى:**

أولاً: (دور الوقف فى تنمية المجتمع) وجائزته الأصلية مبلغ ٥٠٠٠ جنيه (خمسة آلاف جنيه).

ثانياً: (الجاليات الإسلامية فى أوروبا- المشكلات والحلول) وجائزته الأصلية مبلغ ٥٠٠٠ جنيه (خمسة آلاف جنيه).

ثالثا: منح جوائز تشجيعية فى حدود مبلغ ١٠٠٠٠ جنيه (عشرة آلاف جنيه مصرى) للبحوث الجيدة غير الفائزة بالجوائز الأصلية..

• وهى بذات الشروط السابقة، وأن يقدم البحث بموجب إيصال صادر من مكتب ناظر الوقف، وفى ميعاد نهايته ١٥ أبريل ١٩٩٦.

• ويقام حفل توزيع الجوائز كالمعتاد بالنادى النهرى لهيئة قضايا الدولة بشارع أبو الفدا بالزمالك خلال الأسبوع الأخير من شهر يونيو من كل عام.

رئيس هيئة قضايا الدولة وناظر الوقف المستشار / جمال اللبان

الدور العاشر بالمبنى الحكومى المجمع بميدان التحرير



كيف نتعامل مع القرآن(*)؟

دكتور/ يوسف القرضاوى

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات، الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا وإمامنا محمد بن عبد الله ورسوله صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه الذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذى أنزل معه أولئك هم المفلحون، ورضى الله عن من دعا بدعوته واهتدى بسنته وجاهد جهاده إلى يوم الدين.

خير ما أحييكم به أيها الأخوة والأخوات تحية الإسلام، وتحية الإسلام السلام، فالسلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وإنى لسعيد بهذه الفرصة التى أتاحها لنا المعهد العالمى للفكر الإسلامى؛ لألتقى بكم فى هذه الأمسية الطيبة على مائدة القرآن الكريم، وفى هذه الأيام المباركة الأيام العشر: "الأيام المعلومات" التى أمرنا أن نذكر الله تعالى فيها ذكراً كثيراً، ونسأل الله تبارك وتعالى أن يعيد أمثال هذه الأيام على أمتنا بالأمن والأمان والسلامة والإسلام والتوفيق لما يحب ويرضى.

حينما صدر كتابى "كيف نتعامل مع السنة النبوية معالم وضوابط" الذى نشره معهد الفكر الإسلامى قال لى بعض الأخوة: كنا نتمنى أن يسبق هذا

(*) محاضرة نظمها المعهد العالمى للفكر الإسلامى بالمشاركة مع الجمعية العربية للتربية الإسلامية بتاريخ ١٩٩١/٦/١٨.

الكتاب كتاب آخر، هو كيف نتعامل مع القرآن الكريم، فالقرآن الكريم هو الأصل الأول وهو المصدر الأول، قلت: هذا صحيح وينبغى أن يتم ذلك، وإن كان الذى جعل البداية بالسنة هو كثرة الغلط والخلط وسوء الفهم بالنسبة للسنة المطهرة أكثر من القرآن الكريم، وهذا هو الذى دعا إلى أن نبدأ بكيف نتعامل مع السنة النبوية.

ولكن لابد لنا من أن نقف وقفة نذكر فيها كيف نتعامل مع كتابنا، كتاب ربنا مصدرنا الأول وينبوع الملة وعمدة الدين ومصدر الشريعة الأول، القرآن الكريم. كيف نتعامل مع القرآن مع كتاب الله تبارك وتعالى؟ من حسن حظنا ومن حسن نعمة الله تعالى علينا أن القرآن محفوظ، ولذلك ليس هناك إشكال من ناحية ثبوت القرآن، فالإشكالات التى ترد على السنة من حيث ثبوتها لا مجال لها فى القرآن الكريم، والشئ الذى يذكر للمسلمين بخير، فهم حافظوا على القرآن من ناحية كلماته وحروفه، حافظوا عليه وحفظوه عن ظهر قلب، ولا توجد أمة تحفظ كتابها كالأمة الإسلامية، فقد عرفنا اليهود وعرفنا النصارى وعرفنا أصحاب الديانات المختلفة، فلم نجد أمة يحفظ الألوف من أبنائها كتابها كالأمة الإسلامية، وهذا شئ نحمد الله عليه، أنا حفظت القرآن وأنا دون العاشرة، وهذا من فضل الله سبحانه وتعالى ونعمته، ولكنى ذهبت إلى بعض بلاد الأعاجم فوجدت هناك من أبناء المسلمين من حفظ القرآن وهو أصغر منى، وقد وجدت فى بنجلاديش صبيًّا يحفظ القرآن كأنه شريط مسجل فى صدره لا يسقط منه حرفاً ولا كلمة، وامتحنته فى متشابهات القرآن فى الحواميم والطواسين وآتى به من هنا ومن هناك فما أخطأ فى آية واحدة ولا فى كلمة واحدة، وهو ابن تسع سنين، وهذا من عظمة هذا القرآن، ولا توجد أمة عندها ما عند المسلمين، فنحن المسلمين وحدنا الذين نملك الوثيقة الإلهية السماوية التى لم يعترها تحريف ولا تبديل، نملك كلمات الله الأخيرة للبشر لم يعترها أى تغيير ولا تحريف، القرآن مائة وأربعة عشرة سورة كلها تبدأ بالبسملة إلا سورة واحدة هى سورة التوبة، فهل جرأ أحد أن يقول: لماذا تنفرد هذه السورة دون بقية السور بعدم البسملة؟ فلنزد عليها البسملة، هل يملك هذا المسلمون الذين حافظوا على المصحف حتى على الشكل وحتى على الرسم؟ نعم تغيرت قواعد الرسم والإملاء، ولكن أبقى المسلمون المصحف برسمه من زمن

عثمان رضى الله عنه زادوا النقط وتركوا الشكل، ولكن بقيت الرب تكتب رب والصلاة كذلك، و لم يغير هذا القرآن حفاظاً على هذا الكتاب أن يمسه أدنى تغيير أو تبديل، وهذا مصداق الوعد الإلهى ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾ بهذه التوكيدات التى يعرفها الذين يدرسون العربية "إن"، و"نحن" و"إنا له لحافظون" بهذه الجملة الإسمية المؤكدة بإن واللام المكررة إلى آخره، يأتى مصداق هذا الحفظ الإلهى، فالكتب الأخرى استحفظها الله أهلها بما استحفظوا من كتاب الله، ولكن الله هو الذى حفظ هذا الكتاب وكان من أسباب ذلك وجود هؤلاء الحفظة الكثيرين.

لقد امتحنت أناس فى القرآن الكريم فى قطر من إخواننا الهنود والباكستانيين والبنغاليين والبورميين، امتحنتهم فى حفظ القرآن الكريم، فكان أحدهم يحفظ القرآن ويُسّمِعه من الأول إلى الآخر ولا يُخْطِئُ، ثم أسأله ما اسمك؟ فلا يعرف معنى ما اسمك؟ أى أنه لا يعرف كلمة بالعربية، ولكنه حفظ هذا الكتاب، ووجدنا هذا فى تركيا وفى بلاد كثيرة، (فالمسلمون من ناحية الحفظ أدوا الواجب، ولكن هل هذا وحده بكاف؟) إن هذا قد أقام الحجة علينا بصورة أكبر؛ لأن الكتاب نقل إلينا نقلا أميناً و لم يتغير منه شيء، فهل أدينا واجبه؟ هل قرأناه كما ينبغى؟ وهل استمعنا إليه كما ينبغى؟ وهل فهمناه كما ينبغى؟ وهل عملنا به كما ينبغى؟ وهل دعونا إليه كما ينبغى؟ لا أظن ذلك لقد قصرنا كثيراً وفرطنا كثيراً فى هذا الواجب نحو القرآن الكريم، فلم نحسن تلاوته و لم نحسن الاستماع إليه؛ لأن المهم أن نتلوا القرآن وأن نقرأه متدبرين، فالذين قالوا "إن القرآن يؤجر من تلاه بفهم وبغير فهم" يقبل قولهم بالنسبة لغير العربى، أما بالنسبة للعربى فالأصل فيه أن يقرأ ويتدبر، وأن يسمع ويتدبر، فا لله تعالى يقول: ﴿**كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب**﴾ ﴿**وهذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا أنما هو إله واحد وليذكر أولو الألباب**﴾ ﴿**أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير ا لله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**﴾، و﴿**أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها**﴾، لابد إذن من التدبر تلاوة أو استماعاً، نقرأ القرآن ونتدبره كما كان يفعل الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، كانوا يقرأون القرآن ويتدبرونه ويفهمونه ويعملون به ولا ينتقلون من سورة إلى سورة حتى يتقنوها علما

وعملاً، وكان العلماء فى ذلك الوقت يسمون القراء، ولا يعنى هذا أنهم كانوا كالقراء فى عصرنا، يقرأون ولا يفهمون، بل كان قارئ يعنى عالم، فالقراء هم العلماء وهم الفقهاء، وهكذا ارتبطت قراءة القرآن بفهمه حتى أن الفقهاء لما شرحوا قول النبى صلى الله عليه وسلم "يؤم القوم أقرأهم لكتاب الله "قالوا: "أى أعلمهم به وأفقههم فيه، فالقراءة كانت تعنى الفقه والسماع" وتعنى التدبر وليس مجرد سماع الطرب كما فى عصرنا، نحن نسمع القرآن أنغاماً وألحاناً مع أن الله وصف المستمعين إلى القرآن فى سور شتى، وفى مقامات مختلفة، وقال: **﴿وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين﴾** و**﴿إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا يتلى عليهم يخرون للأذقان سجداً ويقولون سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولاً، ويخرون للأذقان يبكون ويزيدهم خشوعاً﴾** و**﴿والذين إذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صمًّا وعمياناً﴾** **﴿وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً﴾**، وهكذا كان المسلمون الأوائل يتفاعلون مع القرآن الكريم، أما نحن فنستمع إلى القرآن وهو يتلى علينا ويحمل أشد الوعيد، ومع هذا يهيج الناس وكأن النار لم تذكر وكأن القيامة لم تذكر وكأن وكأن...!!!

إننا فى حاجة لأن نغير طريقتنا فى تلاوة القرآن وفى الاستماع إليه: "إن هذا القرآن نزل بحزن فإذا قرأتموه فابكوا فإن لم تبكوا فتباكوا"، نحن نستمع إلى القرآن الكريم من الإذاعات المختلفة، وإذاعة إسرائيل تذيع القرآن، ولندن تذيع القرآن، وصوت أمريكا تذيع القرآن؛ لأنهم مطمئنون إلى أن القرآن لن يغير منا شيئاً، ولن يحرك فينا ساكناً، ولن ينبه منا غافلاً، القرآن قرئ على العرب فزلزلهم وغيرهم، والشئ الوحيد الذى طرأ على أمة العرب هو هذا القرآن، ولذلك كان المشركون يخافون من مجرد تلاوة القرآن، وكانوا يحاولون أن يشوشوا على القرآن حتى لا يسمعه أبناؤهم ونساؤهم **﴿وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والْغَوْا فيه لعلكم تغلبون﴾**.

وحينما ذهب أحد الذين أسلموا وهو أعرابى إلى الرسول فأعطاه لواحدٍ من الصحابة يقرؤه القرآن، فأقرأه بعض السور إلى أن وصل إلى سورة الزلزلة فما إن وصل إلى قوله تعالى: **﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شرًّا يره﴾** قال: حسبى لا

أريد أن أسمع شيئاً بعدها أو أن أقرأ شيئاً (فعجب الصحابى من رجل يزهد فى القرآن الكريم، وذهب للنبى صلى الله عليه وسلم وقال له: إن الرجل حينما أقرأته سورة الزلزلة قال: حسبى هذا، فقال الرسول: دعه لقد فقه الرجل: **﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرًا يره﴾** تعنى أنك محاسب على كل شئ، ولو كان مثقال الذرة من خير وشر، ولذلك كان بعض الصحابة وبعض السلف إذا أعطى شق تمرة أو لقيمة لا يستصغر شيئاً ولا يحقر من المعروف شيئاً.

وإذا عمل شيئاً هيناً يخشى منه أيضاً، يقول: أخشى أن أكون أتيت ذنباً أحسبه هيناً، وهو عند الله عظيم، ولذلك يجب أن نتعامل مع القرآن، فنحسن التلاوة ونحسن الاستماع ونحسن الفهم للقرآن الكريم، فالقرآن أنزله الله تعالى ليفهم، وقد ساعدنا على ذلك بأنه أنزله كتاباً ميسراً **﴿ولقد يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون﴾**، فلابد أن نفهم عن الله تعالى مراده، أن نفهم ما أراد مما أنزله لنا فى كتابه وفى كلماته الأخيرة التى ختم بها كتبه، وليس بعد القرآن كتاب ولا بعد كلمات الله كلام، لابد أن نفهم القرآن الكريم، القرآن كتاب الله، فلابد أن نقرأه على أنه كتاب الله، فلا نفرض نحن البشر عليه أنفسنا، ولا نفرض ضعفنا البشرى وقصورنا البشرى على كلام الله عز وجل، القرآن كتاب الزمن كله وكتاب العالم كله، فلابد أن لا نفرض عليه عصراً معيناً، ولا أن نفرض عليه بيئة معينة، ويجب أن يظل كلام الله طليقا من أن نقيده ببيئة أو نقيده بعصر أو نقيده بزمن، نحن ينبغى أن نفهم هذا القرآن باعتباره نزل بلسان عربى مبين، فينبغى أن يقرأ وأن يفهم باعتباره كتاباً عربيًا مبيناً ليس ألغازًا ولا أحاجى ولا عقدا، كتاب مبين كما ذكر القرآن فى آيات عديدة، إنه كتاب مبين وإنه كتاب عربى فيجب أن يفهم فى إطار لغة العرب، يجب أن نفهم القرآن باعتباره كتاباً عربيًا وكتاباً مبيناً، وألا نقحم أنفسنا على كتاب الله فنحرفه عن مواضعه أو ندع الواضحات والمحكمات فيه ونجرى وراء المتشابهات، وهذا من أخطر ما يمكن، فالقرآن فيه محكمات ومتشابهات والمحكمات هن أم الكتاب، أى معظمه وأصله، وينبغى أن ترد إليها المتشابهات، فمن الخطر أن تدع المحكمات وتركض وراء المتشابهات، ففى هذا إفساد للقضية، ومن الخطر أن تضع الأدلة فى غير وضعها فتأخذ النصوص وتحرفها عن

موضعها فتستدل بما ليس بدليل، فمن الخطر أن تعطى الكلمات غير مدلولاتها فى العربية، وهذا مشكل فى الحقيقة، حيثما يريد بعض الناس أن يحرف القرآن لهوى فى نفسه، فيفرض على القرآن ما ليس من مدلولاته، هناك من قال مثلاً: إن القرآن لا يدل على تحريم الخمر؛ لأنه لم يقل: حرمت الخمر، ولكن قال: فاجتنبوه ﴿**إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتَنِبوه لعلكم تفلحون**﴾ وهل اجتنبوه أقلّ من كلمة حرام؟ اجتنبوه أى اجعلوا بينكم وبينه جانباً، وكلمة اجتنبوه فى الإيجاب تساوى كلمة لا تقربوا: فى النهى، أى لا تقربوا: نهىٌ عن الفعل وعن قربان الفعل، فهو مبالغة فى النهى، وكذلك الاجتناب معناه أكثر من لا تفعل، لا تشرب، لم يقل لا تشربوا الخمر، وقال: اجتنبوه ومعناها كما جاء فى الحديث لا تشربها ولا تحملها ولا تبعها ولا تشترها ولا تجلس فى مجالس شاربيها، وهذا معنى الاجتناب، وهذا لم يأت فى القرآن إلا فى الشرك وكبائر الإثم ﴿**فاجتنبوا الرجس من الأوثان**﴾ و﴿**اجتنبوا قول الزور**﴾ و﴿**الذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها**﴾ "أى الأصنام"، ﴿**ولقد بعثنا فى كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت**﴾ ﴿**الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم**﴾ ﴿**والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون**﴾، فكلمة اجتنبوا فى القرآن لا تأتى إلا مع الشرك والرجس وكبائر الإثم والفواحش، فكيف هانت فى نظر بعض الناس؟ ولذلك من المهم فى فهم القرآن أن تفهم الآية أو يفهم النص فى ضوء مجموع النصوص المشابهة، وهذا أمر مهم ومَعْلَمٌ من المعالم الأساسية فى فهم القرآن الكريم، لا تأخذ نصًّا واحداً وتقطعه عن بقية النصوص، هذا يضللك عن المعنى الحقيقى، لا تفكك القرآن بعضه عن بعض، بعض الناس يفكك القرآن بعضه عن بعض، بل ويفكك الآية بعضها عن بعض، مثلما يقول بعضهم: ﴿**وقرن فى بيوتكن**﴾ ويريد أن يأخذ من الآية أن المرأة تلازم البيت ولا تتركه، يا أخى اقرأ بقية الاية ﴿**وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى**﴾ لو كان المقصود البقاء فى البيت وعدم الخروج منه، فلماذا كان النهى عن التبرج، وهل يتأتى تبرج مع القرار المستمر فى البيت؟ هذا لا يمكن. "والذين أرادوا أن يقولوا إن القرآن منع تعدد الزوجات، لماذا؟ لأنه

شرط فيه العدل بقوله: ﴿**فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة**﴾ ثم قال فى نفس السورة: ﴿**ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم**﴾ يا أخى اقرأ بقية الآية، لو قرأت بقية الآية لعرفت معنى العدل المنفى هنا، لأنه قال: ﴿**ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة**﴾ مفهوم هذا أن بعض الميل مفترض ،وهذا فى الأمور القلبية والأمور العاطفية، فالعدل المطلق حتى فى العواطف أن تحب فلانة مثل فلانة أو تميل لهذه أو مثل تلك هذا مستحيل، لهذا سامح ربنا سبحانه وتعالى فيه، (ولذلك كان النبى عليه الصلاة والسلام وهو أحرص الناس على العدل كان إذا قسم بين نسائه فى الأمور الظاهرة فى النفقة والكسوة والمأكل والمشرب والمبيت يقول: "اللهم هذا قسمى فيما أملك فلا تؤاخذنى فيما تملك ولا أملك" أى أن أمر القلب هذا هو العدل المنفى، فلن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء، أى العدل الكامل وعلماؤنا يقولون: إن اللفظ إذا أطلق ينصرف إلى الفرض الكامل "فلن تعدلوا" أى العدل الكامل المطلق الذى يشمل الماديات والمعنويات والظاهر والباطن، وهذا غير ممكن؛ ولذلك قال ﴿**فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة**﴾ فالذين يريدون أن يأخذوا بعض القرآن أو يأخذوا بعض الآية دون البعض الآخر، لا يمكن أن يفهموا القرآن إذ لابد أن يفهم القرآن فى ضوء السياق وفى حدود النص المتكامل، لابد أن نفهم القرآن بعضه مع بعض، نفهم الآية بعضها مع بعض، ونفهم الآية فى ضوء أسباب نزولها وسياقها؛ حتى لا تفهم على غير ما أراد الله تعالى بها، وللأسف فإن كثيرين فى عصرنا يريدون أن يقحموا أنفسهم على القرآن ليساير القرآن أهواءهم، يقولون إن الزمن يتغير وإن الحياة تتطور وإن التطور سنة من سنن هذا الكون.

فلابد أن يتطور فهمنا للقرآن، هذا صحيح فى جملته، ولكن ليس معنى هذا أن القرآن يصبح خاضعاً لتطور الزمن؛ لأن القرآن هو الحاكم وليس هو المحكوم عليه، هو المعيار الذى يرجع إليه إذا اختلف الناس، فإذا أصبح هو أمراً يقاس بغيره ويحكم عليه غيره لم يعد عندنا شئ نرجع إليه و لم يعد عندنا مقياس نحتكم إليه، فمن الخطأ والخطر أن نغير فهمنا للقرآن فى كل وقت، القرآن كله قطعى الثبوت، ولكن هناك ما هو قطعى الدلالة، وهناك ما هو ظنى الدلالة، قطعى الدلالة هذا لا ينبغى أن يعتريه تطور فى الفهم وتغير بتغير الزمن، وإلا

أصبح البشر هم المتحكمين في كلام الله عز وجل.

وفي عصرنا هذا يقول بعض الناس: إن آيات الحدود وما شابه ذلك كانت في عصر غير العصر، وينبغي أن ننظر إليها نظرة أخرى، وقال بعضهم في آية السارق والسارقة ﴿**فاقطعوا أيديهما**﴾: إنها نزلت في البيئة العربية في زمن كان العربي يعيش على الناقة والناقة هي كل حياته، فإذا سرقت منه فكأنما حكمت عليه بالإعدام؛ لذلك شدد القرآن في عقوبة السرقة من أجل هذا الأمر، ولا نعرف من أين جاءوا بهذا الكلام مع أنه لم يرد في أي واقعة من الوقائع إن ناقة سرقت، بل على العكس كانت النوق في تلك العصور لا تسرق، بل كانت تترك ولا يأخذها أحد؛ حتى أن النبي عليه الصلاة والسلام حينما سئل عن لقطة الغنم، قال: "خذها إنما هي لك أو لأخيك أو للذئب"، وحينما سئل عن لقطة الإبل غضب، وقال: "مالك ولها غذاؤها وسقاؤها، دعها حتى يأتي ربها" فكانت لا تلتقط لقطة الإبل لا في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ولا في عهد أناس من هنا ومن هناك، فأصبح من الممكن أن يأخذ بعض الناس الناقة ويخفيها. ومع هذا لم يكن هناك سرقة لنوق في ذلك الوقت حتى يقول البعض إن الآية جاءت في سرقة الناقة لأنها حياة العربي.

هناك أيضاً من يقول: لقد وجدنا حلاً لمسألة الحدود، ما هو الحل، قال: إن الأمر جاء في لغة العرب لعدة معاني، ومن هذه المعاني الإباحة، فالأمر أحياناً يأتي للإباحة.. ﴿**انتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله**﴾ و﴿**إذا حللتم فاصطادوا**﴾ وأشياء أخرى من هذا النوع، فلماذا لا نفسر قوله تعالى: ﴿**الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة**﴾ أو ﴿**فاقطعوا أيديهما**﴾ على أن هذا للإباحة، ويكون هذا من الأمور المباحة وليست من الأمور المحرمة!! سبحان الله بل هذه إباحية إذ كيف يكون هذا للإباحة والله تعالى يقول: ﴿**ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين**﴾، وكيف تكون للإباحة ويقول: ﴿**فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم**﴾ حتى أن النبي عليه الصلاة السلام لم يستمع إلى شفاعة حبه وابن حبه أسامه بن زيد حينما جاء شافعاً، شفعته قريش في المرأة المخزومية التي سرقت، فقال كلمته الشهيرة: "إنما هلك

من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وايْمُ الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"، فلو كان أمراً مباحاً هل كان لنبى يغضب مثل هذا الغضب ويقول مثل هذا القول؟ فى الواقع أنه لو فتحنا الباب لمثل هذا الكلام لأن يفرض الناس أنفسهم وأهواؤهم على القرآن الكريم لما بقى لنا شئ، وبعضهم استنجد بالطوفى، وكثيراً ما ظلم نجم الدين الطوفى، فبعض من كتب فى مسألة الحدود، قال: أين نجم الدين الطوفى لنقول له: يا شيخنا تعالى وأنقذنا من هذه الحدود فى عصرنا، والطوفى مظلوم؛ لأنه لم يقل بتخصيص النصوص بالمصلحة فى كل شئ، بل استثنى بعض الأشياء رغم أنه متطرف فى قوله و لم يوافقه من جاء بعده من المسلمين، واعتبروا قوله من الغلو بمكان. ومع هذا فقد قال الطوفى: "تستثنى العبادات والمقدرات، أى الأشياء المقدرة "أى إذا قال القرآن: ﴿**فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة**﴾ لا يأتى واحد ويقول: نجعلها خمسين جلدة للتخفيف عن الناس؛ لأنهم فى عصرنا لا يتحملون، وأصبحوا "قطرات النسيم تجرح خدودهم ولمس الحرير يدمى بنانهم"، فإذا كان لا يجوز أن تخفف العدد، فكيف بك أن تلغيه، وقد كنا فى الجزائر فى ملتقى من ملتقيات الفكر الإسلامى فى الاجتهاد، وكان فضيلة شيخنا الشيخ الغزالى حاضراً وقام بعض الناس يستنجد بالطوفى، ويحكى قصة أن أحد المسلمين اشترى كنيسة فى أمريكا، ولكن وجد الناس فى يوم الجمعة لا يحضرون إلا العدد القليل؛ لأن الناس يعملون فى يوم الجمعة، فقال: لو كان الطوفى حيًّا لأفتاهم بأن يصلوا الجمعة يوم الأحد، فلماذا لا نجعل الجمعة يوم الأحد، وبذلك ظلموا الطوفى؛ لأنه قال: إن العبادات لا دخل لها فى هذه القضية، وفى هذه الحالة نسميها صلاة الأحد أم صلاة الجمعة، والسورة التى فى القرآن، هل نسميها سورة الجمعة أم سورة الأحد ﴿**إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع**﴾ لقد حل المسلمون هناك هذه القضية بأن جعلوا الصلاة يوم الجمعة لمن يقدر عليها، وجعلوا يومى السبت والأحد للندوات والمحاضرات والمناقشات والدروس، هؤلاء المتطورون عبيد التطور يريدون أن يطوروا كل شئ وأن يجددوا كل شئ، كما قال أديب العربية والإسلام مصطفى صادق الرافعى رحمه الله: إنهم

يريدون أن يجددوا الدين واللغة والشمس والقمر، فالقرآن لا يجدد، وكما قال إقبال رحمه الله: إن الكعبة لا تجدد ولا تجلب لها حجارة من أوربا، لتكون كعبة جديدة، فميزة الكعبة أنها البيت العتيق، وميزتها في قدمها، فليس كل شئ قابل للتجديد، ولا كل شئ قابل للتطوير، ولكن هؤلاء قالوا في أول الأمر: إن الفقه الإسلامي هو ثمرة عقول رجال مثلنا، وهم رجال ونحن رجال، وللأسف فإن بعض الأولاد الصغار الذين لا يكادون يعرفون شيئاً.. لا درسوا العربية ولا درسوا أصول الفقه يتكلمون الآن عن مالك والشافعي.. ويقولون: إنهم رجال ونحن رجال، وبعض هؤلاء الناس في عصرنا قال: ندع الفقه ويكفينا القرآن والسنة، وإذا سلمنا لهم فسيأتي من يقول لك: إن السنة فيها ما هو صحيح ومنها ما هو غير صحيح ومنها ما هو آحاد، ومنها ما هو متواتر، فهناك من قال: نكتفي بالمتواتر، وهناك من قال: نأخذ السنة الفعلية، ولا نأخذ السنة القولية، وهناك من أراد أن يلغي السنة كلها، ولو وافقت لهم فسرعان ما يقفزون قفزة أخرى أشد وأخطر، فإذا بهم يأتون إلى القرآن نفسه، ويقول بعضهم: إن القرآن نزل في بيئة غير البيئة وفي زمن غير الزمن. وإن القرآن حينما قال: ﴿**للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾ فإن هذا كان في وقت لم يكن للمرأة فيه استقلالها الاقتصادي، وكانت المرأة عالة على الرجل، وقد تغير الوضع الآن وأصبحت المرأة تعمل مهندسة ومدرسة ومحامية، فليعتبر إذن هذا الأمر. وإذا قال: ﴿**الرجال قوامون على النساء**﴾ فإن هذا في الزمن الماضي، ولكن في هذه الأيام فإنه ينبغي أن تكون النساء قوامات على الرجال، وإذا قال القرآن: إن لحم الخنزير رجس من المحرمات، قالوا: إن هذا في خنازير كانت سيئة التغذية، أما إذا كانت الخنازير تربى تحت إشراف صحي.. أي أن هناك خنازير بلدية وخنازير أفرنجية، أما البلدية فإنها رجس والأفرنجية غير ذلك.

إذن لو أننا أخضعنا القرآن لهذه الأفهام، بل لهذه الأهواء ما بقي معنا شئ، من الممكن أن يتطور فهمنا للقرآن، بمعنى أن نستفيد من علوم العصر ومعارف العصر، ولا مانع من هذا، ومن الممكن أن يفتح الله على بعض الناس بأشياء لم يفتح بها على من سبقوا، وفي الحديث: إن القرآن لا تنقضي عجائبه، وهذا لا مانع منه إذا كان في ضوء النصوص وفي ضوء المسلمات وفي ضوء التطبيقات.

لقد كنت أقرأ للأستاذ المودودى كتابه [تفهيم القرآن] فوجدته يفسر قوله تعالى فى سورة البقرة حينما طلب قوم موسى من موسى": ﴿**ادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها، قال أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير**﴾ فقد قال عامة المفسرين: إن الذى هو أدنى الأشياء التى طلبها اليهود، وهى القثاء والعدس والبصل والأشياء المغذية، والذى هو خير أى المن والسلوى، لكن الشيخ المودودى اتجه إلى تفسير آخر فقال: إن الذى هو أدنى هنا هو الحياة فى مصر تحت سلطان الفراعنة، فهو يقول: تستبدلون الذى هو أدنى، أى تريدون من أجل بعض المأكولات وبعض الأطعمة أن ترجعوا إلى مصر، لتعيشوا فى الذل من أجل بطونكم، هذا هو الذى أدنى، والذى هو خير هى الحياة التى أنتم فيها الآن، حياة الحرية مع ما أطعمكم الله فيه من المن والسلوى، وهذا معنى جيد، وإن لم يقله السابقون، وهو ينطبق مع القرآن الكريم، فلا مانع من أن يفتح الله على بعض الناس فى القرآن أفهاماً جديدة يحتملها اللفظ، وفى عصرنا ما يسمى التفسير العلمى للقرآن أو الإعجاز العلمى للقرآن، وبعضه أشياء مقبولة جداً، فبعض الناس أحياناً يبالغون مثلما فسر بعضهم قوله تعالى: ﴿**والسماء والطارق وما أدراك ما الطارق النجم الثاقب**﴾ وقال: السماء هو سقف الرحم، والطارق هو الحيوان المنوى، والنجم الثاقب الذى يثقب جدار الرحم، وذلك على أساس أن الآيات التالية تقول: ﴿**فلينظر الإنسان مما خلق خلق من ماء دافق**﴾ وقالوا: إن هذا تمهيد، ولكن هذا غير المتبادر إلى الذهن، وهناك أشياء كثيرة من هذا النوع، أو كما قال البعض: ﴿**يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها**﴾ وقال: إن نفس واحدة أى الالكترون ﴿**وخلق منها زوجها**﴾؛ أى البروتون الذى هو أساس الكون، إذن يا أخى أكمل الآية ﴿**وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء**﴾ أكمل الآية ستجد أشياء أخرى مختلفة، وبعض الناس كان يقول: إن ما ذكر فى القرآن عن جهنم والجحيم والنار يقصد به الشمس، وقال: إن الشمس هى الطاقة الحرارية الهائلة، وهى جهنم واستدل بأشياء ومنها "**لترون الجحيم**" وقال: إن هذه الآية تعنى أننا نرى الجحيم أمامنا، وهى الشمس التى نراها، مع أنه لو كان يفهم فى العربية لعرف أن نون التوكيد هذه لا تدخل إلا على الفعل المستقبل،

يقول لك **﴿وتالله لأكيدن أصنامكم﴾** أى ليس الآن ولكن فى المستقبل، **﴿ولترون﴾** ليس الآن، فنون التوكيد لا تأتى للحاضر أو للحال، وإنما تأتى للاستقبال، لترون فيما بعد. وهذا أيضاً مشكلة، فكثير مما يتعرضون لتفسير القرآن لا يفهمون فى العربية ولا يعرفون نحواً ولا صرفاً ولا بلاغة.

بعض الشباب الذين ناقشونى فى مسألة القتال فى القرآن، وذكروا آية السيف، فقلت لهم: وما آية السيف؟ المفسرون نفسهم لم يتفقوا على آية السيف، فأى آية هى؟ قال آية: **﴿وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة﴾** قلت له: تعرف إعراب كلمة كافة؟ فسكت، فقلت له: هذا نسميه فى النحو "حال"، فهل تعرف هذا الحال من الفاعل أم من المفعول؟ فلم يعى شيئاً من قولى، قلت له: لو أن الحال من الفاعل يكون المعنى مختلفاً عن لو أن الحال من المفعول؛ لأنه إذا كان الحال من الفاعل "قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة" فيعنى لتتجمع فئاتكم على قتالهم كما تتجمع فئاتهم على قتالكم، وهذا فى غير الموضوع الذى تتكلم فيه، فمن لم يعرف يستعد للقرآن بعدته، فلابد أن نفهم القرآن على أنه كلام الله، ونفهمه فى حدود العربية، وعلى أنه كتاب الله الخالد الباقى المحكم، من أخطر الأشياء أيضا ادعاء النسخ فى القرآن إلى حد الإسراف، وبارك الله فى شيخنا الشيخ الغزالى فقد تحدث فى أكثر من كتاب عن مسألة النسخ فى القرآن، وخاصة نسخ آية السيف هذه التى أكثر فيها المكثرون، وكنت منذ بضعة عشرة عاماً مكلفاً من منظمة المؤتمر الإسلامى فى وضع مشروع لحقوق الإنسان فى الإسلام، ووضعت مسودة مشروع، ومن ضمن هذه المسودة حرية العقيدة، وإذا بى أجد بعض إخواننا من المشايخ الحاضرين يناقشوننى فى هذه القضية، قالوا: ما دليلك على هذا، فقلت: دليلى القرآن **"لا إكراه فى الدين"**، قالوا: هذه منسوخة، فكيف تكون منسوخة وهى آية معللة بعلة لا تقبل النسخ؟ لأن الله تعالى يقول: **﴿لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى﴾** الأمر فى غاية من الوضوح لا يحتاج إلى إكراه عليه. فهل نسخت **﴿قد تبين الرشد من الغى﴾** وهل اختلط الأمر من جديد والتبس الحق بالباطل، وفى قوله تعالى: **﴿قاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾** هل يجوز أن يأتى أحد ويقول: إن "لا تعتدوا" قد نسخت، كيف؟ وهى معللة

بـ ﴿إن الله لا يحب المعتدين﴾ هل نسخ هذا وأصبح الله يحب المعتدين. إن هذا لا ينبغى أن نفهم فى ضوئه القرآن الكريم. فالقرآن الكريم ينبغى أن نفهمه فى حدود هذه الملامح، فى الحقيقة الوقت لا يتسع، ولكنى أريد أن أشير إلى شئ مهم، وهو أن كليات الدين وقواعده الأساسية ينبغى أن تُسْتَمَدَّ من القرآن أساساً، كليات العقيدة والتصور، كليات العبادة والتنسك، كليات الأخلاق والسلوك، كليات التشريع والمعاملة ينبغى أن يؤخذ أساسها من القرآن الكريم، والسنة تأتى مبينة بأنواع البيان المختلفة مقررة مؤكدة له مفصلة لما أجمل، أما كل الأساسيات فينبغى أن تؤخذ من القرأن الكريم؛ لأن القرآن هو "عمدة الملة"، كما قال الإمام الشاطبى رحمه الله تعالى: يقول لرسوله: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شئ﴾ ما المقصود بكل شئ هنا؟ هل كل شئ فى أمور الدين أو أمور الدنيا، لا يمكن أن يكون كل شئ فى أمور الدنيا؟ لأن أمور الدنيا تركت لعقولنا واجتهادنا كما قال النبى صلى الله عليه وسلم فى الحديث الذى رواه مسلم: "أنتم أعلم بأمر دنياكم" إذن كل شئ فى أمور الدين وكل قواعد الدين الأساسية ينبغى أن تؤخذ من القرآن الكريم، وهذا ما صنعه المسلمون، وكنت أتحدث مرة من المرات فى هذا الموضوع، فقال لى شخص: يا أخى هناك بعض القواعد أخذت من السنة وحدها. قلت: مثل ماذا؟ قال: مثل قاعدة "لا ضرر ولا ضرار" وقاعدة "لا عمل إلا بنية" أو "لا ثواب إلا بنية" قلت له: صحيح أن حديث: "لا ضرر ولا ضرار" جاء ورواه ابن ماجه والدارقطنى وغيره، وهو صحيح بمجموع طرقه، ولكن هذا الحديث صاغه النبى صلى الله عليه وسلم مما جاء فى القرآن الكريم؛ لأن القرآن فيه معنى لا ضرر ولا ضرار.. لا تضروا أنفسكم، ولا تضروا غيركم، وهذا أمر ثابت فى القرآن بوضوح فى قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً﴾ ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾.. إلى آخره و﴿لا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين﴾ فقد منع القرآن كل ما يؤذى الإنسان ويضره، كما أن المضرة للغير ثابتة بآيات كثيرة ﴿ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا﴾ و﴿لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده﴾، و﴿لا يضار كاتب ولا شهيد﴾ ﴿ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن﴾، فهذا المعنى فى القرآن الكريم وكل ما فى الأمر أن الرسول صلى الله عليه وسلم صاغ هذا

في قاعدة بكلماته الجامعة، جوامع كلمه صلى الله عليه وسلم، أيضاً: "لا ثواب إلا بنية"، قال البعض: إنها مأخوذة من حديث: "إنما الأعمال بالنيات" لا.. هذه مأخوذة أيضاً من القرآن الكريم الذي أكد أن العمل لا يقبل إلا مع الإخلاص ﴿**قل إنما أمرت أن أعبد الله مخلصاً له الدين**﴾. ﴿**وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء**﴾ ﴿**ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله وكان الله غفوراً رحيماً**﴾ إلى أخر ما ورد في القرآن الكريم، فالرسول صاغ هذا مما فهمه من القرآن الكريم. إذن ينبغي أن نأخذ القواعد الأساسية من القرآن الكريم، كما ينبغي أن يكون اهتمامنا بالأمر على قدر اهتمام القرآن به، وللأسف نحن المسلمين اهتممنا بأشياء لم تأخذ في القرآن إلا مساحة ضئيلة جدًّا، وأهملنا أشياء أخذت في القرآن مساحة ضخمة جدًّا، بل أحياناً نهتم بأشياء لم تأت في القرآن أساساً، وأضرب لكم مثلاً بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم المسلمين، فقد اهتموا بمولد النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا أمر لم يذكر في القرآن، واهتموا بالإسراء والمعراج، وهذا ذكر في آية واحدة في سورة الإسراء، ليت المسلمين كما اهتموا بالآية الأولى في سورة الإسراء، اهتموا بالآيات التي بعدها التي ذكرت بني إسرائيل وإفسادهم في الأرض مرتين إلى آخره، وليتهم اهتموا بالآيات التي ذكرت وصايا الحكمة ﴿**ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة**﴾، لم يهتموا بهذا ولم يهتموا بالغزوات التي ذكرت في القرآن، فالقرآن عقّب على "بدر" في سورة الأنفال، وعلى "أحد" في سورة آل عمران"، وعلى "الخندق" في سورة الأحزاب، وعلى جلاء "بني النضير" في سورة الحشر، وعلى "الحديبية" في سورة "الفتح". ولكن مع الأسف فإن هذه الغزوات كانت منسية عند المسلمين، وإذا كان لنا أن نذكر بعض الناس بالفضل وأن يذكر الفضل بذويه، فمن الناس الذين أحيوا هذه المعاني الإمام الشهيد "حسن البنا" الذي جعل من الغزوات مدرسة تذكر الناس بالجهاد، وكان هذا أمرًا منسياً.

وأحب أن أذكر لكم قصة وقعت لي وأنا طالب في كلية أصول الدين، كنا عادة نحتفل بذكرى بدر في السابع عشر من رمضان وما بعدها من أيام، وفي العشر الأواخر نحتفل بفتح مكة. وفي يوم من أيام رمضان ذهبت إلى أحد البلاد لأتحدث عن غزوة بدر، وتحدثت

عن غزوة بدر والدروس التى تؤخذ منها والعبر، وبعد أن أتعبت نفسى وظننت أننى أجدت وأفدت، جاء شيخ المسجد وقال: يا شيخ، جزاك الله خيراً على كل حال، ألم يكن أولى من هذا أنك كنت علمت هؤلاء الناس شيئاً من أمر دينهم، قلت له: الله، وماذا كنت أفعل؟ قال: كنت تعرف الناس كيفية الوضوء وكيفية الاستنجاء، وهذا للأسف ما كان يحدث، وقد شهدت فى صباى بعض العلماء فى قريتنا يخصصون شهر رمضان كله لتعليم الناس هذه الأساسيات، أفللناس فى الحقيقة عقدوا ما يسر الله عز وجل؟ فعندما يقول: "فاغسلوا وجوهكم" يأتى من يقول لك: إن الوجه من منبت الشعر إلى أسفل الذقن طولاً وما بين شحمتى الأذنين عرضاً، وادخلوا علم المساحة فى الأمر، وخلقوا مشاكل- فواحد أصلع من أين يبدأ؟ وواحد ينزل شعره على جبهته ماذا يعمل؟ وما فعل النبى صلى الله عليه وسلم هذا، فقد كان الرجل يأتى من البادية يجلس جلستين مع النبى عليه الصلاة والسلام يتعلم فيهما الوضوء والصلاة والأشياء الأخرى، ويرجع إلى قومه معلماً ومفقهاً، وهذا تيسير لا تعسير. ولذلك قلت لهذا الشيخ: هل الجهاد ليس من أمر الدين؟

قال: هو من أمر الدين لكنه ليس مثل الطهارة، قلت له: هل تحفظ القرآن؟ قال: نعم فقلت: كم مرة ذكرت الطهارة فى القرآن؟ وفى كم آية؟ قلت له: أنا أقول لك ذكرت فى آيتين فى القرآن، ذكرت فى آية بإجمال فى سورة النساء: ﴿**لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابرى سبيل حتى تغتسلوا وإن كنتم مرضى**﴾ إلى آخره، وذكرت بتفصيل فى آية أخرى فى سورة المائدة فى آية الطهارة التى ختمها الله بقوله: ﴿**ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون**﴾ هذا هو نصيب الطهارة فى القرآن الكريم، قلت له: أما نصيب الجهاد فى القرآن فيكفى أن ننظر فى أسماء السور ودلالاتها، فسورة الأنفال تعنى الغنائم التى أخذت فى الحرب، وسورة التوبة تعنى توبة جماعة تخلفوا عن غزوة تبوك، وسورة الأحزاب، وسورة الفتح عن فتح الحديبية، وسورة الصف ﴿**إن الله يحب الذين يقاتلون فى سبيله صفاً كأنهم بنيان مرصوص**﴾ وسورة الحشر نزلت فى بنى النضير، وأخذت أعدد له السور التى توحى أسمائها بمعنى الجهاد، فما بالك بالسور الأخرى.

الطهارة التي ذكرت في آيتين أخذت مساحة كبيرة في عقل المسلمين وحياتهم وتفكيرهم، وملئت كتب الفقه بأجزاء ومجلدات عن الطهارة، وشغل عوام الناس بهذا، بينما الجهاد للأسف نسي في فترة من الفترات في حياة المسلمين، الذي أريد أن أقوله: إن اهتمامنا بالأشياء يجب أن يكون هو محور اهتمامنا وتفكيرنا، وما أعطاه القرآن عناية قليلة يجب أن يأخذ هذا القدر من العناية، وما أهمله القرآن ينبغي أن لا نهتم به، هذا هو الذي ينبغي، ولو أخذنا هذا المعيار لتغيرت كثير من الأمر في حياتنا، ينبغي أن نحسن تلاوة القرآن، وأن نحسن الاستماع إلى القرآن، وأن نحسن فهم القرآن، وأن نحسن العمل بالقرآن، فالقرآن إنما أنزله الله تعالى ليعمل به، ولم ينزل لنزين به الجدران، إنما تزين به الحياة للعمل به، لم ينزل ليقرأ على الأموات، ولكن ليضبط مسيرة الأحياء.. نزل ليحكم الناس: **﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾** نزل ليخرج الناس من الظلمات إلى النور. الناس تقول لك: نحن نتبرك بالقرآن، فما هي البركة؟ إن بركة القرآن في اتباعه، وفي العمل به **﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون﴾**. فبالاتباع نستحق رحمة الله. نتبرك بالقرآن بأن نتبعه ونعمل به.

وللأسف نحن أمة القرآن لا نعمل بالقرآن، أمة سورة الشورى لا تعمل بالشورى، أمة سورة الحديد لا تتقن صناعة الحديد، أمة **﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾** لم تعد شيئاً، أمة **﴿اقرأ﴾** ولا تقرأ، وهي آخر أمة تقرأ، أمة العلم لا زالت معدودة في عالم التخلف والجهل، فأين نحن إذن من القرآن؟ لكي نكون قرآنيين ينبغي أن يدخل القرآن حياتنا العلمية، ونغير حياتنا كما غير حياة الصحابة، وهذا هو الذي ينبغي. لما سئلت عائشة رضي الله عنها عن خلق النبي صلى الله عليه وسلم قالت: كان خلقه القرآن. أي كانت حياته نموذجاً حيًّا وتفسيراً عمليًّا للقرآن الكريم، وهكذا ينبغي أن نكون إذا أردنا أن نحسن التعامل مع القرآن. ينبغي أن نحسن التعامل معه قراءة "واستماعاً وفهماً وعملاً وتطبيقاً". ثم دعوة إليه، ولا يمكن أن ندعو إلى القرآن إذا كنا لا نعمل به، أيها الأخوة الحديث عن القرآن وعن التعامل مع القرآن يطول، والوقت لا يتسع أكثر من ذلك مع هذا الجو الحار، فأكتفي بهذا القدر،

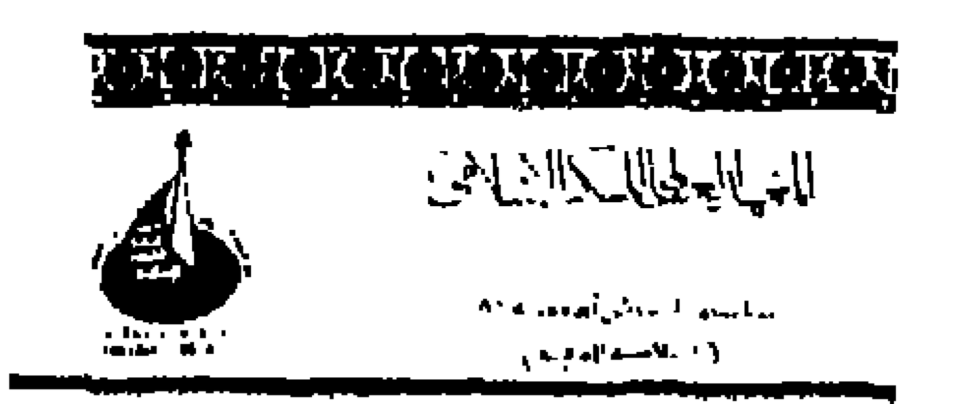
وأدع الفرصة للمناقشة وللأسئلة، لعلها تلقى بعض الضوء على كثير من الأمور.

وشكر الله لكم، واستغفر الله لى ولكم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

○ ○ ○

تكامل المنهج المعرفى
عند ابن تيمية

تأليف: إبراهيم عقيلى



تكامل المنهج المعرفي
عند ابن تيمية

إبراهيم عقيلي

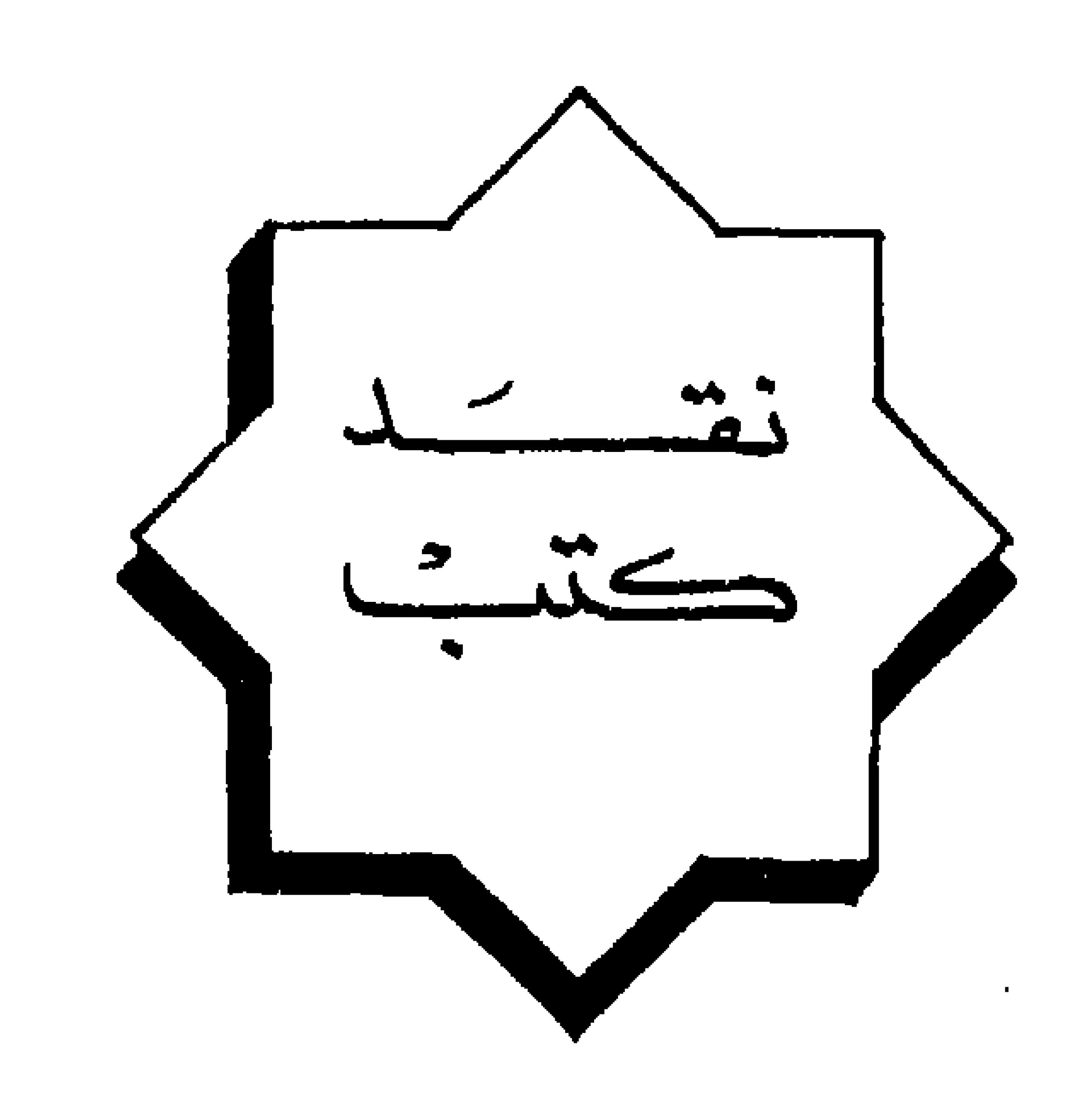
تقديم
د. طه جابر العلواني



يمثل هذا الكتاب نموذجاً جاداً للقراءة المعرفية لأثار شيخ الإسلام ابن تيمية وعرضاً تحليلياً للمنهج المعرفى المتكامل الذى التزمه ابن تيمية فى أبحاثه ودروسه ومناقشاته مع مختلف الفرق والملل السابقة لزمنه والمعاصرة له.

وقد تناول الكاتب عصر ابن تيمية علمياً واجتماعياً وسياسياً، وبين مظاهر الأزمات الفكرية والثقافية التى بلغت أوجها فى ذلك العصر.

الناشر: المعهد العالمى للفكر الإسلامى



القرآن وعلومه في مصر

تأليف: دكتور/ عبد الله خورشيد البرى

نقد: د. محمد عمارة

لم تنحسر مخاطر "مركسة" الإسلام بالسقوط المدوى للمنظومة الماركسية، وأحزابها ونظمها وحكوماتها، فى بداية عقد التسعينات من هذا القرن العشرين.. فكثيرون من الماركسيين يكابرون فيزعمون أن الذى سقط هو "التطبيق السوفيتى" للماركسية، وليست الماركسية هى التى سقطت، وخاصة منهجها المادى الجدلى فى تفسير الوجود، والمادى التاريخي فى تفسير التاريخ!.. **مع أن سقوط "التطبيق السوفيتى" إنما حدث لفرط تطبيقه للمادية الجدلية والتاريخية فى كل ميادين الحياة، الأمر الذى نقل مصادمة هذه المادية لفطرة الإنسان إلى كل ميادين الحياة، فكان الخواء، والقنوط من الغد، وموت الإبداع الفردى، "والتقولب" المميت، بعد "تصلب شرايين الروح الإنسانية فى تلك المجتمعات"!.. فالسقوط كان للماركسية قبل أن يكون "للتطبيق السوفيتى"!..**

ثم إن الكثير من الماركسيين، بعد سقوط مشروعهم "السياسى" و"الاقتصادى"، قد انسحبوا، بتكوينهم المادى المعادى للدين.. وهم فى حالة استنفار بل وسعار ضد الإسلام، بسبب تعاظم الصحوة الإسلامية المعاصرة.. انسحبوا، بعد سقوط مظلتهم "الشمولية" فاتخذوا مواقعهم تحت مظلة "الليبرالية"، التى كانوا يكيلون لها الاتهامات؟!.. وذلك للجامع الذى

يجمعهم الآن والغرب الليبرالى -جامع العداء للإسلام- والحديث عنه "كالخطر الأخضر" الذى حلَّ محل "الخطر الأحمر"، والعدو الجديد بعد سقوط "أمبراطورية الشر الشيوعية"!..

ولقد تلقف الغرب الليبرالى، والحكومات التابعة له هذه الفلول الماركسية.. فهى قد عُدت "مؤتمنة" بعد سقوط مشروعها، ولم يبق من مشروعها القديم إلا الفكر المادى، الذى يمكن توظيفه ضد الإسلام ومشروعه فى النهضة والتغيير.. وهكذا "وظف" الماركسيون، "ووظفت ماركسيتهم وماديتهم، ودربتهم فى الجدل، وعمق عدائهم للدين.. وظف ويوظف كل ذلك فى المواجهة التى صعدها ويصعدها الغرب الليبرالى والحكومات التابعة ضد الإسلام واليقظة الإسلامية المعاصرة!..

فلم تسقط ولم تنحسر مخاطر "مركسة الإسلام" مع ما حدث للمنظومة الماركسية، دوليًّا، من سقوط!..

والناظر، فى الواقع العربى، إلى "المشاريع" المادية لمركسة الإسلام، يستطيع أن يرصد العديد من هذه "المشاريع" على تفاوت فى حجمها وفى "فجاجتها" عندما حاولت، بقسر غير مألوف فى الأنساق الفكرية، أن تصب "الدين" فى قوالب "الإلحاد"، وتدفن "الروح" فى قبر "المادة"؟!.. فهناك من هذه المشاريع:

مشروع الدكتور الطيب تزينى.. عن التراث.. ومحاولة اختزاله فى "الثورة"..

ومشروع حسين مروة.. عن النزعة المادية فى الفلسفة الإسلامية..

ومشروع الدكتور محمود إسماعيل، لاختزال الإسلام فى البعد الاجتماعى الثورى- سوسيولوجيا الإسلام..

ونحن نعتقد أن كل مشروع من هذه المشاريع يحتاج إلى دراسة.. أو إلى باب كبير فى دراسة تشملها وتغطيها.. ولذلك مقام غير هذا المقام المحدود الذى نحن فيه.. والذى يناسبه "مثل" نضربه على هذا المنهاج الذى يحاول أصحابه "مركسة الإسلام".

ولذلك، فإن المثل الذى سنختاره لن يكون واحداً من هذه المشاريع الكبرى، وإن جمع كل خصائصها ولن يكون من المشاريع الماركسية المشهورة فى دوائر الفكر والثقافة والإعلام؛ **لنقيم الدليل على أن خطر هذا المنهاج على الإسلام ليس وقفاً على النماذج المشهورة فى عالم الثقافة والإعلام.. فكثيرة هى المشاريع التى تعمل على "مركسة الإسلام" فى المدرجات الجامعية، "تفرض" هذا المنهج**

على أبنائنا وبناتنا فرضاً، ولا تترك لهم حرية الاختيار- كما هو الحال مع المشاريع المعروضة فى عالم الثقافة والإعلام؟!.. بل و"تفرضه" فى التوقيت والسن العمرية التى لا يستطيع فيها الطلاب "المقاومة"، لـ"طراوة" العود الفكرى، و"رخاوة" البديل الثقافى"، وضعف "المناعة" فى محيط تسيطر العلمانية على مؤسساته الثقافية، ويساق فيه المشروع الإسلامى إلى "قفص الاتهام"؟!.. وتخلو فيه أغلب الجامعات من التدريس الجاد للثقافة الإسلامية؟!..

فى هذه الدوائر.. وهذا المناخ.. وتلك الملابسات، تفرض فى الجامعات، و"تقرر" على أبنائنا وبناتنا "مشاريع" كثيرة "لمركسة الإسلام".. ومنها سنختار النموذج الذى نضرب به المثل.. وهو نموذج ربما لم يسمع به أحد فى دوائر الثقافة والإعلام.. بل ولم أسمع به أنا قبل قراءة الكتاب الذى جسد هذا "المشروع"!..

وعنوان هذا الكتاب هو [القرآن وعلومه فى مصر] فى المدة من سنة ٢٠هـ حتى سنة ٣٥٨م[1] وهو فى الأصل رسالة دكتوراه من كلية الآداب- جامعة القاهرة- قسم اللغة العربية- مدرسة الدكتور طه حسين الفكرية؟!.. وهذه الرسالة أعدت وأجيزت فى الستينيات، وقدمها كتاباً مطبوعاً أستاذ جليل، بعثى الأيديولوجية[2]، وصديق حميم للأستاذ ميشيل عفلق..

وفى هذا الكتاب- الذى تقرب صفحاته من الخمسمائة- يعرض المؤلف "للمدرسة المصرية" فى قراءة القرآن وتفسيره.. أما منهاج مركسة الإسلام- وهو الذى يهمنا أن نشير إلى معالمه ونماذجه هنا- فمكانه الباب الأول والثانى من الكتاب..

وأنا لن أقف عند تركيز المؤلف الأضواء على الإسرائيليات التى تشكك فى النص القرآنى- وهى روايات آحاد- معلولة أو شاذة- بمعايير الرواية والدراية- سندًا ومتنًا-.. فى الوقت الذى يشكك فيما ينقضها، بحجة أنها روايات آحاد؟!..

ولن أقف عند خلو الكتاب- وهو عن القرآن- من "الصلاة - ولو مرة واحدة- على النبى، الذى جاء بهذا القرآن، صلى الله عليه وسلم؟!.. فتلك أمور سنها الزنادقة قديماً وجمهور المستشرقين فى العصر الحديث!..

ولكنى سأقف فقط عند نموذج المؤلف فى "مركسة الإسلام"، قرآناً.. ودعوة.. ودولة.. وتجربة صنعها

الرسول، صلى الله عليه وسلم، وصحابته لإقامة الدين فى واقع الحياة..

إن الماركسية- وهى التى "ألّهت" المادة.. وأنكرت الألوهية والنبوة والرسالة والوحى والدين.. وكل ما وراء المادة.. حتى جعلت كل الفكر انعكاساً للمادة وثمرة لنشاطها!- إن هذه الماركسية- فى هذا الكتاب- قد اختزلت الإسلام فى "الثورة".. فهو "مجرد ثورة"، على سبيل الحصر، ولا أثر فيه للدين؟!.. وبالحرف الواحد يقول هذا الكتاب -[وهو عن القرآن وعلومه؟!]: "إن الدين الجديد ليس سوى ثورة شاملة تتناول بالتغيير والتطوير كل شئون الحياة".. ودخول الناس فى الإسلام، وإيمانهم به، لا يعدو أن يكون "الانضمام إلى الثورة"[٣]!..

والقرآن الكريم، لا أثر فى هذا الكتاب على أنه وحى إلهى، والمعجزة المصدقة لرسول الإسلام، صلى الله عليه وسلم، التى تحدى بها قومه والعالمين.. لا أثر لشئ من ذلك.. إنه فقط "كتاب الثورة".. وبنص المؤلف "فإن القرآن هو كتاب هذه الثورة المعبر[٤] عنها.. إنه كتاب الثورة الإسلامية الكبرى[٥].. والمصدر النظرى الأول[٦].. وكتاب العربية الأقدس[٧].. ومصدر المعرفة بنظرية الثورة[٨].."؟!

ونبى الإسلام ورسوله- الذى لم يُصَلِّ عليه المؤلف فى كتابه مرة واحدة؟!.. لم يحدث أن أشار إليه بما يقرنه بصدق النبوة والرسالة والوحى.. بل قدمه **مجرد مصلح اجتماعى.. فعمله -بنص الكتاب- "لم يكن سوى إعادة بناء شخصية الفرد العربى، وإعادة تخطيط المجتمع العربى[٩].."؟! هكذا على سبيل الحصر.. و"اليقين" المادى الماركسى؟!..**

وإذا كان الإسلام "مجرد ثورة".. والقرآن "كتاب نظرية الثورة".. والرسول هو القائم على "إعادة بناء الشخصية العربية، وإعادة تخطيط المجتمع العربى".. **فإن التدين بالإسلام لم يكن يعنى سوى "الانضمام إلى الثورة.."** والصحابى "مصعب بن عمير" عندما دخل فى الإسلام، فإنه قد "**تخلى عن الارستقراطية**، وانضم إلى الثوار، يقاسمهم قسوة النضال، ويدعو إلى الإسلام، ويقرئ الرفاق الجدد القرآن ثم ضحى بحياته، بعد أن قد ضحى بطبقته فى سبيل الثورة؟!..[١٠]

وكذلك الصحابة، الذين آمنوا بالإسلام، وتفقهوا فى القرآن، ومثلوا شريحة "القراء"- علماء تلك الفترة

الأولى من حياة الدعوة-.. هؤلاء كانوا- عند المؤلف- **القراء المستنيرين الذين بادروا بالانضمام إلى الثورة، متخلين فى بعض الحالات عن طبقتهم، يعيدون إلى الذهن ما يلحظ فى الثورات الكبرى من ظاهرة تخلى بعض المثقفين عن طبقاتهم، فالمثقف الحقيقى يكون عادة شخصاً تقدمياً**[11]**؟! فهم مجرد "مثقفين.. ثوريين.. تقدميين".. ولا أثر للدين أو التدين فى هذا الموضوع؟!..**

وكذلك الحال مع الصحابة فى عهد عمر بن الخطاب، فهم "رفاق الثورة".. وعمل عمر هو "تعليم الناس نظرية الثورة.." كما أن الفقهاء هم "العلماء بنظرية الثورة.." والقراء للقرآن هم **"طليعة فكرية للثورة.. يشكلون فئة المثقفين الثوريين.. وهم على خبرة كافية بنظرية الثورة.." كما يمثلون "الأوساط اليسارية" واليسار الثورى**[12] **فى ذلك المجتمع؟!**

أما عثمان ابن عفان، فهو ثائر قديم تخلى عن طبقته الارستقراطية وانضم إلى الثورة فى وقت مبكر، ووضع ثروته فى خدمة الثورة[13] "؟!.. بينما كان عمرو ابن العاص "قائد الرجعيين[14] ؟!..

وما دام الأمر -فى "مركسة الإسلام"- لا يعدو هذا النطاق.. الإسلام: "مجرد ثورة".. والقرآن: "كتاب الثورة.. ومصدرها النظرى الأول".. والمعرفة الإسلامية هى: "المعرفة بنظرية الثورة".. والنبى: "لم يكن سوى معيد لبناء الشخصية العربية.. ولتخطيط المجتمع العربى".. والعلماء هم: "أهل الخبرة الكافية بنظرية الثورة".. والمؤمنون هم: "رفاق الثورة"..

ما دام الأمر، فى الإسلام، لا يعدو هذه الحدود.. فإن الهجرة من مكة إلى المدينة، لم تكن- فى التحليل والتفسير الماركسى للإسلام- أكثر من "**تأمين الثورة ضد مؤامرات الرجعية، بنقل مركز الثورة ومقر قيادتها من مكة إلى المدينة، حيث كانت قد اكتسبت أنصاراً جداً أقوياء أغنياء مستنيرين**[15]**؟!..**

تلك هى نماذج من صنيع المنهاج المادى فى "مركسة الإسلام".. تضعنا أمام الثمرات المرة "للخطيئة - الماركسية" عندما ترتكب "جريمة" التفسير المادى للإسلام.. وهى "جريمة" تفرضها "وتقررها" بقايا الماركسية على أبنائنا وبناتنا فى الجامعات، فى ظروف "الجبر.. والعجز عن الاختيار".. وفى سن الافتقار إلى البديل الذى يقاوم "الأستاذ- المحاضر" و"الكتاب- المقرر" و"أسئلة.. ودرجات الامتحان"؟!..

إنه "امتحان" قائم خارج دوائر الثقافة والإعلام!. •

الهوامش

(١) للاستاذ الدكتور عبد الله خورشيد البرى. وطبعته دار المعارف- القاهرة-١٩٧٠م.

(٢) هو المرحوم الأستاذ الدكتور عبد العزيز الأهوانى.

(٣) القرآن وعلومه فى مصر ص ١٠٩.

(٤) المرجع السابق. ص ١٠٩.

(٥) المرجع السابق. ص ٥.

(٦) المرجع السابق ص ١٠٨.

(٧) المرجع السابق ص ٦.

(٨) المرجع السابق. ص ١١٦-١١٧.

(٩) المرجع السابق ص ١١٣.

(١٠) المرجع السابق ص ١١٠، ١١٧.

(١١) المرجع السابق ص ١١٢.

(١٢) المرجع السابق ص ١١٢، ١١٧، ١٢١، ١٢٧، ١٣١، ١٣٦.

(١٣) المرجع السابق ص ١٢٤.

(١٤) المرجع السابق ص ١٣٣.

(١٥) المرجع السابق ص ١١٧.



مطابع دار الطباعة والنشر الإسلامية/العاشر من رمضان/المنطقة الصناعية ب٢ تلفاكس : ٣٦٢٣١٣ - ٣٦٣٣١٤ .

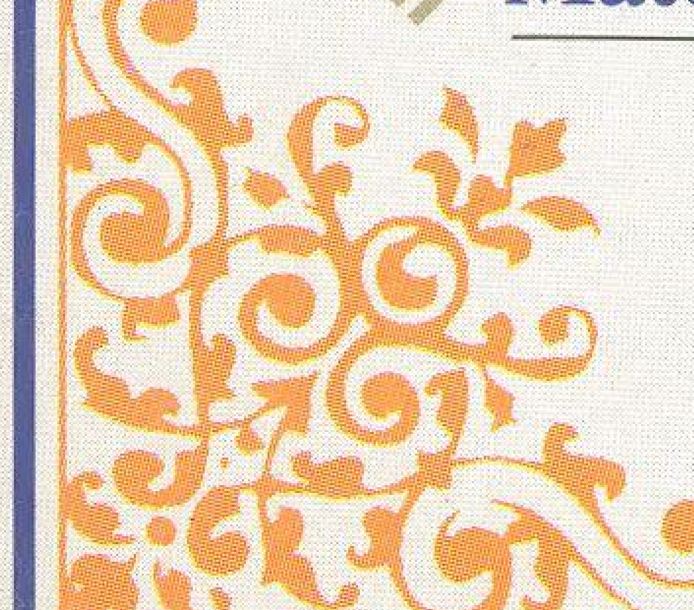


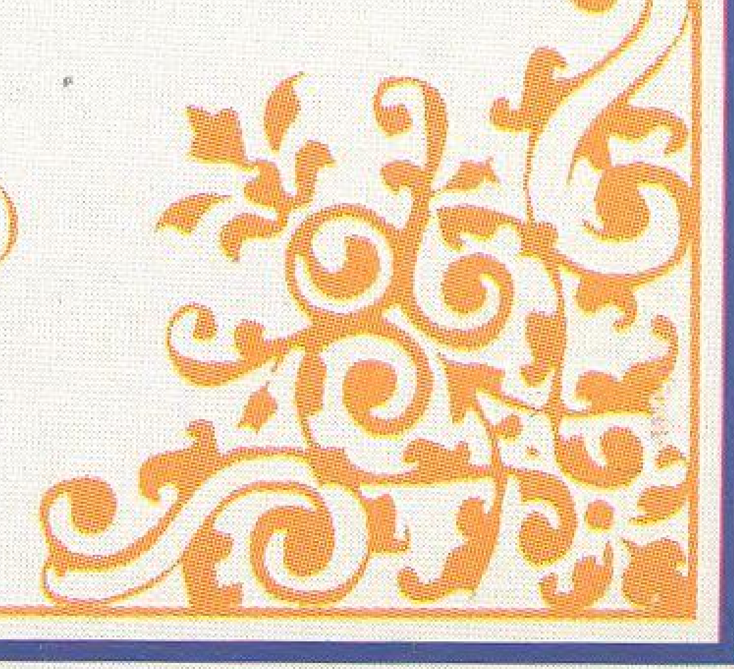
AL - MUSLIM AL - MUASSIR

THE CONTEMPORARY MUSLIM



In this Issue





Vol. (20) No.(79)

Rajab, Shaban, Ramadan1416

February, March, April1996